EHRENGABE DEUTSCHER WISSENSCHAFT

DARGEBOTEN VON KATHOLISCHEN GELEHRTEN


CONSILIO
INDUSTRIA
AMORE
TIMORE
Ex libris
Wilhelmi Liberi Baronis de Pechmann

DEM PRINZEN

JOHANN GEORG HERZOG ZU SACHSEN

ZUM 50. GEBURTSTAG

GEWIDMET

EHRENGABE
DEUTSCHER WISSENSCHAFT
DARGEBOTEN VON KATHOLISCHEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN VON
FRANZ FESSLER

MIT 34 BILDERN

FREIBURG IM BREISGAU 1920
HERDER & CO. G.m.b.H., VERLAGSBUCHHANDLUNG
BERLIN, KARLSRUHE, KÖLN, MÜNCHEN, WIEN, LONDON, ST. LOUIS MO.

ZUM GELEIT

Wenn der alte Spruch wahr ist: „Habent sua fata libelli", so hat ganz besonders dieser stattliche Band mit seiner Fülle geistiger Schätze seine eigene Geschichte. In den verhängnisvollen letzten Monaten des Jahres 1918 begonnen und unter den Stürmen der beiden folgenden Jahre durchgeführt, stand das Unternehmen dauernd vor Schwierigkeiten, die nur Unverdrossenheit und Opfergeist zu überwinden vermochten. Doch schon an seiner Wiege stand auch der Genius edlen Wohlwollens, ohne den das Ziel, wie sich das jetzt so recht bei einem Rückblick zeigt, nicht erreicht worden wäre. So löst sich die Freude über den endlichen Abschluß in das Gefühl des Dankes für die vielseitige Unterstützung auf, die uns in so reichem Maße geworden ist. An erster Stelle müssen wir da des Hochwürdigsten Herrn Erzbischofs Dr. Michael von Faulhaber gedenken, der von den ersten Anfängen an die wertvollsten Ratschläge gab und voll angelegentlicher Teilnahme der Weiterführung der Arbeit folgte. Auch der sachverständige Schriftausschuß bewährte sich in allen Fragen als hocheinzuschätzende Stütze. Herr Stiftspropst Dr. Kaufmann und der Generalsekretär der Görres-Gesellschaft, Herr Professor Dr. Rademacher, haben dem Werke neben dem stets hilfsbereiten Herrn Professor Dr. Sauer wertvollste Dienste geleistet.

Den Grund zur finanziellen Sicherung des Unternehmens hat der Xaverius-Verein gelegt, welcher uns infolge der Bemühungen seines verdienstvollen Vorsitzenden, des Herrn Prälaten Dr. Fels, sowie seines Generalsekretärs, Herrn Dr. Louis, eine bedeutende Stiftung des für Wissenschaft und Kunst begeisterten Herrn Fabrikanten J. Krebs in M.-Gladbach für den Druck des Bandes

zuwies. Weitere Beiträge spendeten Herr Graf Schall-Riaucour auf Schloß Gaußig in Sachsen, die Herren Fabrikbesitzer E. Merzinger und Kaufmann A. Huberty in Dresden, K. Maurenbrecher in Crefeld, Fabrikbesitzer G. Burtscher in Köttewitz bei Dohna, Justizrat Rechtsanwalt Dr. J. Abs in Bonn, Graf von Görtz, Päpstl. Geheimkämmerer auf Schloß Wrisbergholzen, Justizrat Rechtsanwalt Dr. B. Eibes in Dresden, Direktor K. Müller von der Germania A.-G. in Berlin.

Von den ersten Anregungen an schenkte dem Unternehmen hohes Wohlwollen der Kirchenfürst, dessen Ableben uns kurz vor Abschluß der Arbeiten tief erschütterte, Se. Eminenz Kardinal-Erzbischof Dr. Felix von Hartmann. Wie aus der Ewigkeit her klingen nun seine feierlichen Hirtenworte am Anfange des Buches zu uns herüber. Wir weihen in diesen Zeilen dem in der stillen Gruft des Kölner Domes Ruhenden einen Immortellenkranz.

Auch des verstorbenen Professors Dr. Greving an der Bonner Universität ist hier in Wehmut zu gedenken. Sein angekündigtes Thema „Ungedruckte Briefe des Cochläus und Widmannstetter (Lucretius)“ kam leider nicht mehr zur Ausführung. Dem hochgeschätzten treuen Berater sei ein inniges Dankeswort hinübergerufen über das Grab, in das er nur zu früh hinabgestiegen ist.

So legen wir unter den billigenden Worten hoher kirchlicher Stelle mit dem Gefühl tiefer Dankbarkeit für alle hochherzigen Gönner, Förderer und Mitarbeiter die „Ehrengabe deutscher Wissenschaft“ in die Hände der Leser.

Man spricht in den trüben Tagen unseres Zusammenbruches so viel von der geistigen Erneuerung unseres armen, dem Abgrunde zugeführten Volkes. Gesundung wird uns aber nur werden durch Verinnerlichung unserer ganzen Gesellschaft, durch Abkehr von einer veräußerlichten, materialistischen Lebensauffassung. Pflege des geistigen Lebens ist eines der Haupterfordernisse unserer düstern Zeit, eine Aufgabe, an der ausnahmslos jeder, ob hoch oder nieder, ob Geistes- oder Werkarbeiter, für seinen Teil mitwirken soll. Stehen wir auch am Grabe vieler Hoff-

nungen und vor Zuständen, die uns mit tiefer Wehmut erfüllen können, so ist uns doch als Voraussetzung einer besseren Zukunft die geistige Tatkraft ungebrochen verblieben. Sie kann uns durch kein Machtwort der Gegner entrissen werden; sie in ihrer Reinheit, unverfälschten Eigenart und idealen Richtung zu erhalten und zu pflegen, muß jedem Deutschen als heiligste Pflicht gelten. Mit ihr allein werden wir uns in der nächsten Zukunft wieder emporzuringen vermögen aus der tiefen Nacht des Elendes und schwerer politischer Zerrüttung. Wie sie uns in der Vergangenheit die laute Bewunderung der Welt gebracht hat, so wird sie uns auf dem Gebiet der strengen Wissenschaft, der Technik und der künstlerisch-literarischen Bestrebungen wieder Achtung erzwingen und unsern Platz im Rate der Völker verbürgen können. Auf der sichern Straße der Wissenschaft werden sich die Völker wieder nähertreten: von der Warte des geistigen Forschens werden sich Gelehrte auf dem Erdenrund die Hand reichen, um gemeinsam an der Lösung der Ewigkeitsfragen und an den Aufgaben der neuen Zeit zu arbeiten. Je mehr Deutschlands äußerer Glanz verblichen ist, um so eifriger müssen wir unserem Volke und auch weit über die deutschen Grenzen hinaus zeigen, daß die Germania docens noch immer in alter Kraft und mit unbeugsamer Zuversicht ihrerseits tätig ist, um in den Tagen der Bedrängnis des Vaterlandes zum allgemeinen Besten Werte geistiger Erhebung und wissenschaftlicher Vertiefung zu spenden. Möge es unserem Werke gelingen, hierzu in der Wende der neuen Zeit auch sein Teil beizutragen und in das weit aufgefurchte Erdreich der Seelen das eine oder andere befruchtende Samenkorn einzustreuen!

Was wir im Vorstehenden als Gebot der Stunde für den Deutschen zu kennzeichnen versuchten, das war schon bisher Leitstern des Mannes, dessen fünfzigster Geburtstag den Anlaß zu dieser literarischen Spende bot. Nicht zufrieden mit den Vorrechten seines Standes, hat Prinz JOHANN GEORG Herzog zu SACHSEN allezeit mit den geistigen Führern des Volkes

in geradezu vorbildlicher Weise mitzuarbeiten versucht. In engem, vielfach freundschaftlichem Verkehr mit einem großen Teil deutscher und außerdeutscher Gelehrten und Künstler war er bestrebt, alle Fragen des geistigen und künstlerischen Schaffens der Gegenwart zu verfolgen, an der Erhaltung und Pflege heimischer Denkmäler mit regstem, verständnisvollem Eifer mitzuwirken, auf dem Gebiet der sächsischen Landesgeschichte, der christlichen und orientalischen Kunst selber reiche Forschungsergebnisse vorzulegen und manchem Künstler der Gegenwart Förderung zuzuwenden. Dem Fürsten aus altem ruhmreichem Stamme, dem würdigen Vertreter hohen wissenschaftlichen Strebens, dem gelehrten Enkel und Geisteserben eines Philalethes, sei in ernster Zeit des Vaterlandes diese „Ehrengabe“ dargebracht als ein ragendes Denkmal treuer Dankbarkeit und rückhaltloser Anerkennung!

PROVIDENTIAE MEMOR

INHALTSVERZEICHNIS

I. ABTEILUNG: RELIGION UND KIRCHE

Der Königsthron Jesu Christi. Ein Hirtenwort von Kardinal Felix von Hartmann, weil. Erzbischof von Köln 3

Wenn die Schleier fallen. Stimmungsbild vom Firmungstage. Von Kardinal Dr. Adolf Bertram, Fürstbischof von Breslau 7

Protoevangelium und Weltgeschichte. Von Dr. Michael von Faulhaber, Erzbischof von München 13

Um die Seele unseres Volkes. Von Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof von Rottenburg 25

Das Gewissen und seine Pflege. Von Bischof Dr. Franz Löbmann, Apostol. Vikar, Dresden 31

Kant und die Gottesbeweise. Von Geheimrat Dr. Matthias Baumgartner, Professor an der Universität zu Breslau 35

Das Alte Testament und der Völkerfriede. Von Domkapitular Dr. Johannes Nikel, Professor an der Universität zu Breslau 53

Anbetung Gottes und Weltfriede. Von Stiftsherr Prälat Dr. Felix Rud. Fels in Aachen 69

Aufgaben und Ziele der Dogmatik in der Gegenwart. Von Prälat Dr. Joseph Pohle, Professor an der Universität zu Breslau 101

Taulers Mystik in ihrer Stellung zur Kirche. Von Prälat Dr. Joseph Zahn, Professor an der Universität zu Würzburg 125

Das Königtum Christi in der Liturgie. Von Dr. Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria Laach 147

Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns. Von Missionsbischof Franz Hennemann, Apostol. Vikar von Kamerun. Mit 3 Abbildungen 169

Die Heidenmissionen des Ostens im Spätmittelalter. Von P. Dr. Leonhard Lemmens O. F. M., Guardian in Bonn 181

Das katholische Missionswerk unter den Hohenzollernkaisern. Von Generalsekretär Dr. Peter J. Louis in Aachen 193

Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients. Von Dr. Adolf Rücker, Professor an der Universität zu Breslau. Mit 10 Abbildungen 209

Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten. Von Dr. Georg Graf, Pfarrer in Donaualtheim bei Dillingen a. d. D. 223

Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts. (Die Heimat des Codex purpureus Rossanensis im Lichte der Literaturgeschichte.) Von Dr. Anton Baumstark, Professor in Sasbach bei Achern 233

Die wissenschaftliche Befähigung für die Amtsführung des Klerus nach dem neuen Codex iuris can. Von Msgre Franz Feßler, Päpstl. Geheim-Kämmerer in Dresden 253

II. ABTEILUNG: KUNST

Theologische Grundbegriffe der kirchlichen Kunst. Von Joseph Kreitmaier S. J. in München 263

Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in Alexandrien. Von Prälat Dr. Joseph Wilpert, Wirklichem Apostolischem Protonotar in Rom. Mit einer Abbildung 273

Durch die Libysche Wüste zur Großen Oase. Von Dr. Paul Karge, Professor an der Universität zu Münster i. W. Mit 10 Abbildungen . 283

Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus der altkoptischen Kirche von Dêr Mâri Mîna in Kairo. Von Msgre Professor Dr. Carl M. Kaufmann in Frankfurt a. M. Mit 2 Abbildungen 323

Zur Konkordanz des griechischen und des lateinischen Ritus. Von Prälat Dr. Heinrich Swoboda, Professor an der Universität zu Wien . 329

Die spätmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen. Ein Beitrag zur Ikonographie des Kreuzigungsmotivs. Von Dr. Joseph Sauer, Professor an der Universität zu Freiburg i. B. 337

Michelangelos Schönheitsideal. Von Dr. Wilhelm Neuß, Professor an der Universität zu Bonn 367

Die Kapelle Sixtus' V. bei S. Maria Maggiore zu Rom. Von Hofrat Dr. Ludwig Freiherrn von Pastor, Professor an der Universität zu Innsbruck 395

Zu Goethes Ansichten über bildende Kunst. Von Professor Karl Muth in München 401

Ehret eure deutschen Meister! Von Robert B. Witte, Architekt in Dresden 411

Braine-le-Château in Brabant. Von Dr. Erwin Hensler, Direktor der Kupferstich-Sammlung des Königs Friedrich August II. und der Sekundogenitur-Bibliothek in Dresden. Mit 6 Abbildungen 431

Künstlerische Beziehungen Nordböhmens zum anstoßenden deutschen Nachbargebiete. Von Hofrat Dr. Joseph Neuwirth, Professor an der Technischen Hochschule zu Wien 445

Die Dante-Zeichnungen der Prinzlichen Sekundogeniturbibliothek zu Dresden im Rahmen der neueren deutschen Kunst. Von Pfarrer Alfred Hadelt in Lorzendorf, Schlesien 455

III. ABTEILUNG: LITERATUR

Die Götterschlacht in der Ilias. Von Dr. Engelbert Drerup, Professor an der Universität zu Würzburg 479

Zu Dante. Von Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, Professor an der Universität zu Bonn 511

Erlebnis und Allegorie in Dantes Commedia. Von Dr. Engelbert Krebs, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br. 537

Der junge Adalbert Stifter in seinen Briefen. Von Dr. Wilhelm Kosch, ehem. Professor an der Universität Czernowitz, in Schloß Ebelsberg bei Linz a. d. D. 551

Christlich-orientalische Handschriftenkataloge. Von Dr. Felix Haase, Professor an der Universität zu Breslau 559

IV. ABTEILUNG: GESCHICHTE

Die Märtyrer der Katakombe „ad duas lauros“ in Rom. Von Prälat Dr. Johann Peter Kirsch, Professor an der Universität zu Freiburg i. d. Schweiz 577

Die Bischofswahl bei Origenes. Von Dr. Emil Göller, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br. 603

Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropoliten Basilius d. Gr. von Cäsarea. Von Dr. Joseph Wittig, Professor an der Universität zu Breslau 617

Vom Talisman Karls des Großen und der Vergabung anderer Stücke des Aachener Münsterschatzes im Jahre 1804. Von Stiftspropst Dr. Franz Kaufmann in Aachen. Mit einer Abbildung 639

Zur Geschichte der Krone und Reliquiare aus der Schenkung des hl. Ludwig IX. in Dresden. Von Prälat Eberhard Klein in Dresden. Mit einer Abbildung 671

Ein unterschobener Bericht über Luther als Tonsetzer und – Stammgast. Von Dr. Hartmann Grisar S. J., Professor an der Universität zu Innsbruck 693

Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin. Von Geheimrat Dr. Hermann von Grauert, Professor an der Universität zu München 703

Ein Brief des Bischofs Julius Pflug von Naumburg an Johann v. d. Leyen, Kurfürst-Erzbischof von Trier. (Staatsarchiv Koblenz, Verhältnisse zu Rom 1551 — 1600, Abt. I c. Nr. 94, Or. Autograph.) Von Prälat Dr. Stephan Ehses, Apostol. Protonotar in Koblenz 721

Die Entdeckung des Verfassers des Febronius. Von Professor Dr. Hermann Cardauns in Bonn 727

Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe. Nach vatikanischen Nuntiaturakten von 1770. Von Dr. Alexander Schnütgen, Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin 743

Jugendbriefe Georg von Hertlings. Herausgegeben von Dr. Martin Spahn, Professor an der Universität zu Köln a. Rh. 767

V. ABTEILUNG: VERSCHIEDENES

Die wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus und die Görres-Gesellschaft. Von Dr. Arnold Rademacher, Professor an der Universität zu Bonn 803

Ideale Naturauffassung einst und jetzt. Von Dr. Erich Wasmann S. J. in Valkenburg, Holland 819

Hosterwitz. Eine Jugenderinnerung. Von Sebastian von Oer O. S. B. in Beuron 845

ALPHABETISCHES MITARBEITER-VERZEICHNIS

Baumgartner, Dr. Matthias, Geheimrat und Professor an der Universität zu Breslau:
Kant und die Gottesbeweise 35

Baumstark, Dr. Anton, Professor in Sasbach bei Achern:
Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts 233

Bertram, Kardinal Dr. Adolf, Fürstbischof von Breslau:
Wenn die Schleier fallen. Stimmungsbild vom Firmungstage . . . 7

Cardauns, Dr. Hermann, Professor in Bonn:
Die Entdeckung des Verfassers des Febronius 727

Drerup, Dr. Engelbert, Professor an der Universität zu Würzburg:
Die Götterschlacht in der Ilias 479

Dyroff, Dr. Adolf, Geheimrat und Professor an der Universität zu Bonn:
Zu Dante 511

Ehses, Dr. Stephan, Prälat und Apostol. Protonotar in Koblenz:
Ein Brief des Bischofs Julius Pflug von Naumburg an Johann v. d. Leyen, Kurfürst-Erzbischof von Trier 721

Faulhaber, Dr. Michael von, Erzbischof von München:
Protoevangelium und Weltgeschichte 13

Fels, Dr. Felix Rudolf, Prälat und Stiftsherr in Aachen:
Anbetung Gottes und Weltfriede 69

Feßler, Msgre Franz, Päpstl. Geheim-Kämmerer in Dresden:
Die wissenschaftliche Befähigung für die Amtsführung des Klerus nach dem neuen Codex iuris can. 253

Göller, Dr. Emil, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br.:
Die Bischofswahl bei Origenes 603

Graf, Dr. Georg, Pfarrer in Donaualtheim:
Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten 223

Grauert, Dr. Hermann von, Geheimrat und Professor an der Universität zu München:
Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin 703

Grisar, Dr. Hartmann, S. J., Professor an der Universität zu Innsbruck:
Ein unterschobener Bericht über Luther als Tonsetzer und — Stammgast 693
Haase, Dr. Felix, Professor an der Universität zu Breslau:
Christlich-orientalische Handschriftenkataloge 559
Hadelt, Alfred, Pfarrer in Lorzendorf, Schlesien:
Die Dante-Zeichnungen der Prinzlichen Sekundogenitur-Bibliothek zu Dresden im Rahmen der neueren deutschen Kunst 455
Hartmann, Kardinal Felix von, weil. Erzbischof von Köln:
Der Königsthron Jesu Christi. Ein Hirtenwort 3
Hennemann, Franz, Missionsbischof und Apost. Vikar von Kamerun:
Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns 169
Hensler, Dr. Erwin, Direktor der Kupferstich-Sammlung des Königs Friedrich August II. und der Sekundogenitur-Bibliothek in Dresden:
Braine-le-Château in Brabant 431
Herwegen, Dr. Ildefons, O. S. B., Abt von Maria Laach:
Das Königtum Christi in der Liturgie 147
Karge, Dr. Paul, Professor an der Universität zu Münster:
Durch die Libysche Wüste zur Großen Oase 283
Kaufmann, Msgre Dr. Carl M., Professor in Frankfurt a. M.:
Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus der altkoptischen Kirche von Dêr Mâri Mîna in Kairo 323
Kaufmann, Dr. Franz, Stiftspropst in Aachen:
Vom Talisman Karls des Großen und der Vergabung anderer Stücke des Aachener Münsterschatzes im Jahre 1804 639
Keppler, Dr. Paul Wilhelm von, Bischof von Rottenburg:
Um die Seele unseres Volkes 25
Kirsch, Dr. Joh. Peter, Prälat und Professor an der Universität zu Freiburg in der Schweiz:
Die Märtyrer der Katakombe „ad duas lauros“ in Rom 577
Klein, Eberhard, Prälat in Dresden:
Zur Geschichte der Krone und Reliquiare aus der Schenkung des hl. Ludwig IX. in Dresden 671
Kosch, Dr. Wilhelm, ehem. Professor an der Universität Czernowitz, in Ebelsberg bei Linz a. d. D.:
Der junge Adalbert Stifter in seinen Briefen 551
Krebs, Dr. Engelbert, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br.:
Erlebnis und Allegorie in Dantes Commedia 537
Kreitmaier, Joseph, S. J., in München:
Theologische Grundbegriffe der kirchlichen Kunst 263
Lemmens, P. Dr. Leonhard, O. F. M., Guardian in Bonn:
Die Heidenmissionen des Ostens im Spätmittelalter 181

Löbmann, Dr. Franz, Bischof und Apostol. Vikar in Dresden:
Das Gewissen und seine Pflege 31
Louis, Dr. Peter J., Generalsekretär in Aachen:
Das katholische Missionswerk unter den Hohenzollernkaisern . . . 193
Muth, Karl, Professor in München:
Zu Goethes Ansichten über bildende Kunst 401
Neuß, Dr. Wilhelm, Professor an der Universität zu Bonn:
Michelangelos Schönheitsideal 367
Neuwirth, Dr. Joseph, Hofrat und Professor an der Technischen Hochschule zu Wien:
Künstlerische Beziehungen Nordböhmens zum anstoßenden deutschen Nachbargebiete 445
Nikel, Dr. Jos., Domkapitular und Professor an der Universität zu Breslau:
Das Alte Testament und der Völkerfriede 53
Oer, Sebastian von, O. S. B., in Beuron:
Hosterwitz. Eine Jugenderinnerung 845
Pastor, Dr. Ludwig Freiherr von, Hofrat und Professor an der Universität zu Innsbruck:
Die Kapelle Sixtus' V. bei S. Maria Maggiore zu Rom 395
Pohle, Dr. Joseph, Prälat und Professor an der Universität zu Breslau:
Aufgaben und Ziele der Dogmatik in der Gegenwart 101
Rademacher, Dr. Arnold, Professor an der Universität zu Bonn:
Die wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus und die Görres-Gesellschaft 803
Rücker, Dr. Adolf, Professor an der Universität zu Breslau:
Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients . 209
Sauer, Dr. Joseph, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br.:
Die spätmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen. Ein Beitrag zur Ikonographie des Kreuzigungsmotivs 337
Schnütgen, Dr. Alexander, Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin:
Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe. Nach vatikanischen Nuntiaturakten von 1770 . . . 743
Spahn, Dr. Martin, Professor an der Universität zu Köln a. Rh.:
Jugendbriefe Georg von Hertlings 767
Swoboda, Dr. Heinrich, Prälat und Professor an der Universität zu Wien:
Zur Konkordanz des griechischen und des lateinischen Ritus . . . 329
Wasmann, Dr. Erich, S. J., in Valkenburg:
Ideale Naturauffassung einst und jetzt 819
Wilpert, Dr. Joseph, Wirkl. Apostol. Protonotar und Prälat in Rom:
Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in Alexandrien . . 273

Witte, Robert B., Architekt in Dresden:
Ehret eure deutschen Meister! 411
Wittig, Dr. Joseph, Professor an der Universität zu Breslau:
Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropoliten Basilius d. Gr. von Cäsarea 617
Zahn, Dr. Joseph, Prälat und Professor an der Universität zu Würzburg:
Taulers Mystik in ihrer Stellung zur Kirche 125

VERZEICHNIS DER BILDERTAFELN

Tafel		Seite
I.	1. Ahnen-Figuren. — 2. Ahnen-Schädel. — 3. Habseligkeiten des Verstorbenen auf einem Gestell über dem Grab in einem Jaundedorf in Süd-Kamerun.	176
II.	1. Ägyptische Opfertafel (XII. Dynastie) aus Abydos, im Museum zu Kairo. — 2. Ägyptische Opfertafel (XVIII. Dynastie), im Museum zu Kairo. — 3. Koptische Grabplatte, im Museum zu Kairo. — 4. Koptische Altarplatte, im Museum zu Kairo. — 5. Altar in der el Hadra-Kirche des Klosters Abu Makarius in der Sketischen Wüste. — 6. Koptische Grabplatte des Kosmas, im Museum zu Kairo. — 7. Mohammedanischer Grabstein in der Moschee in Dirr (Nubien). — 8. Fragment aus Salona, im Museum zu Agram. — 9. Altarplatte im Museum zu Vienne. — 10. Das letzte Abendmahl im Codex Rossanensis.	214
III.	1. Die Nekropole von el-Bagawat, von Norden gesehen. — 2. Grabkapelle mit Kuppel. — 3. Kleines kreisrundes Grabhaus mit Ädikulenische. — 4. Achteckiges Grabhaus mit Kuppel.	296
IV.	1. Quadratische Grabkapelle mit Stuckverzierung. — 2. Fassade einer quadratischen Grabkapelle mit Stuckverzierung. — 3. Inneres einer Grabkapelle mit zerstörten Fresken. — 4. Teilansicht des großen Kuppelfreskos.	296
V.	1. Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus Dêr Mâri Mîna in Alt-Kairo. — 2. Silberikon mit Votivanhängseln und Heiligen aus der Menaskirche von Stambul.	328
VI.	1. Der Pranger in Braine-le-Château. — 2. Teilaufnahme vom Grabdenkmal Maximilian von Horns. — 3. Grabdenkmal Maximilian von Horns in der Kirche zu Braine-le-Château. — 4. Peter Breughel: Sprichwörterbild. Berlin, Kaiser-Friedrich-Museum. — 5. Schloß Braine-le-Château, von Süden gesehen.	440
VII.	Reliquiare im Besitz des sächsischen Königshauses.	672

I. Abteilung.

Religion und Kirche.



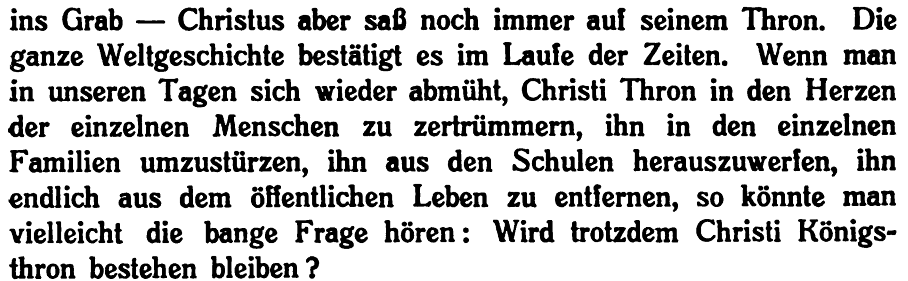
Der Königsthron Jesu Christi.

Ein Hirtenwort

von Kardinal **Felix von Hartmann**, weil. Erzbischof von Köln.

Bei dem mir vom Herausgeber entwickelten großzügigen Plane zu einem fast alle Wissensgebiete umfassenden Sammelwerke mit Originalaufsätzen aus der Feder führender katholischer Gelehrten der Jetztzeit möchte ich, wenn auch mit Berufsarbeiten außerordentlich überladen, doch mit einer allerdings bescheidenen Gabe nicht fehlen. Es ist ein wohltuendes Gefühl, angesichts des großen Unglücks, das uns betroffen, zu sehen, welche frohe Schaffensfreude auf wissenschaftlichem Gebiete herrscht, wie hier neue Werte geschaffen werden, die uns trotz des tiefen Leides ob des Sinkens so vieler Hoffnungen mit großem Troste erfüllen können. So lege ich denn die folgenden Gedankengänge, welche ich auch in meinem diesjährigen (1919) Hirtenbrief zum Ausdruck bringe, nieder und widme sie dem vorliegenden bedeutsamen Bande, dem ich von Herzen Gottes reichsten Segen wünsche.

Auf den Königsthron Jesu Christi richten sich in diesen schweren Tagen unsere Augen. Er allein ist zu unserem Trost in der furchtbaren Erschütterung, die ähnlich einem Erdbeben alles umgestürzt hat, stehen geblieben. Dieser Königsthron, der im Alten Bunde vom Propheten Daniel (7, 13 ff.) vorausverkündet, vom Erzengel Gabriel fast mit den gleichen Worten bestätigt wurde (Lk. 1, 32), steht fest und unerschütterlich: Christi Königsherrschaft kennt kein Untergehen, sie überdauert alle Stürme der Zeiten, sie ist ewig und unveränderlich, wie Gott selbst. Das mußten die Juden an Christus erfahren, die da nicht „wollten, daß dieser über ihnen König sei". Die Heiden sahen es mit Staunen in den blutigen Christenverfolgungen: die römischen Cäsaren sanken



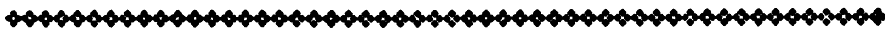
ins Grab — Christus aber saß noch immer auf seinem Thron. Die ganze Weltgeschichte bestätigt es im Laufe der Zeiten. Wenn man in unseren Tagen sich wieder abmüht, Christi Thron in den Herzen der einzelnen Menschen zu zertrümmern, ihn in den einzelnen Familien umzustürzen, ihn aus den Schulen herauszuwerfen, ihn endlich aus dem öffentlichen Leben zu entfernen, so könnte man vielleicht die bange Frage hören: Wird trotzdem Christi Königsthron bestehen bleiben?

Ganz gewiß! Sein Königsthron währt ewig. Wie einst im Ölgarten auf sein Wort: „Ich bin es“, die ganze Rotte, die ihn gefangennehmen wollte, zu Boden fiel, so braucht er auch jetzt nur zu sagen: „Ich bin es, den Ihr entthronen wollt!“ — und im selben Augenblicke würden allen seinen Feinden die Waffen aus den Händen fallen.

Jedoch macht der Heiland in dieser Beziehung im gewöhnlichen Laufe der Dinge von seiner göttlichen Allmacht keinen Gebrauch. *Uns* überläßt er die Verteidigung seines Königsthrones. Muß uns diese heilige Mission nicht begeistern? Müssen wir nicht glücklich, ja überglücklich sein, für den zeugen zu dürfen, der uns so erhabene Großtaten der Liebe von der Krippe bis zum Kreuz erwiesen hat?

Wir wollen an erster Stelle darum Christi Königsthron im eigenen Herzen wieder aufrichten. Die augenblicklich so ernste Zeit predigt uns doch so eindringlich die Umkehr zu Gott in stiller, gesammelter Einkehr, predigt uns so deutlich das Vergängliche alles Irdischen und das Wunderbare des jenseitigen Lebens, zu dem die Gnadenquellen in unseren heiligen Sakramenten so überreich sprudeln. *Allen* Jüngern des Heilandes sei dies gesagt! Neben den schlichten, einfachen Katholiken sollen es aber besonders auch die gebildeten und gelehrten Kreise sein, die je dieses Buch zur Hand nehmen werden, welche das Wort beherzigen: „Siehe, ich stehe vor der Türe und klopfe an“ (Offg. 3, 20) und die aus meinem Hirtenwort auch die mahnende Stimme des Heiligen Geistes vernehmen: „O, heute, da Ihr seine Stimme hört, verhärtet Eure Herzen nicht!“ (Ps. 94, 8.)

Errichten wollen wir den Thron Christi in unseren Familien. Der alte erhabene Spruch: „Ich aber und mein Haus, wir wollen dem Herrn dienen“ (Jos. 24, 15), muß wieder wahr werden; er



ist ein wunderbarer Friedensgrundsatz und bringt wahres Glück in die Familie.

Auch im öffentlichen Leben soll es unsere heilige Aufgabe sein, Christi Königsthron zu verteidigen. Den gebildeten Kreisen sind ja hier auch ganz besonders wichtige Pflichten auferlegt. Glücklich, daß wir fürstliche Laien haben, die in heiligem Bekennermut so leuchtende Beispiele geben.

Christus wird einmal wiederkommen — am Tage des Weltgerichtes! O dreimal, ja hundertmal sind wir zu preisen, wenn wir diesem Augenblick vertrauensvoll entgegensehen können. Wenn wir aber uns um Christi Königsthron geschart, ihn tapfer, wie Helden gesalbt mit heiligem Kampfesöl der Streiter Christi, verteidigt haben, dann dürfen wir den Königsspruch erwarten: „Ihr seid es, die bei mir ausgeharrt haben in schweren Stunden — besitzet das Reich, das euch bereitet ist von Ewigkeit her!“ (Lk. 22, 28; Mt. 25, 34.) Möchten wir alle dann in dem sich anschließenden Triumphzug in den Himmel einziehen. Niemand von uns, durch Christi heiliges Königsblut erkauft, darf dann fehlen!



♦♦♦

Wenn die Schleier fallen.

Stimmungsbild vom Firmungstage[1].

Von Kardinal Dr. **Adolf Bertram**, Fürstbischof von Breslau.

Ich kannte ein Kind, das im Alter von 6 bis 7 Jahren noch nie den gestirnten Himmel gesehen hatte. Da, eines Abends durfte es länger aufbleiben und saß am Fenster der hoch im dritten Stockwerke nahe der Pfarrkirche gelegenen Wohnung, von wo ein weiter Ausblick sich bot. „Mutter, was ist das?" rief mit einem Male die kleine Mathilde und zeigte mit den Händen nach den Sternen. Da erst fiel der Mutter ein, was sie versäumt hatte; nun suchte sie in schlichten Worten der Kleinen die Größe und Weite des gestirnten Himmels zu beschreiben. Mit großen Augen sah die Kleine die Mutter und dann immer wieder lange, lange die Gestirne an, und war nur mit Mühe zu bewegen, ihr Bettchen aufzusuchen. Noch im Bette sagte sie: „O Mutter, die Sterne!" Ungeduldig wartete sie am nächsten Abend den Aufgang der Sterne ab. Der Anblick war ihr geradezu eine Offenbarung geworden. — Geht es nicht jedem so, der tiefen Einblick in die Herrlichkeit der Schöpfung tut? Da staunt er über den tiefen Sinn im mosaischen Schöpfungsberichte: „Und der Geist Gottes schwebte über den Wassern."[2] Überall die Spuren des Heiligen Geistes, wie er eine unergründliche Fülle von Weisheit, Schönheit und Ordnung in allen Reichen der Schöpfung ausgegossen hat. Wer so Einblicke in das Walten des Schöpfergeistes tut, dem ist es, als wenn plötzlich Schleier von seinen Augen fielen.

Gar bald werden auch für dich, lieber Gefirmter, die Schleier fallen vor einer weit herrlicheren Welt voll Schönheit, Weisheit und

---

[1] Geschrieben nach Herausgabe des Büchleins „Mein Firmungstag", Freiburg, Herder.

[2] 1. Mos. 1, 2.

Güte. Das ist die Wunderwelt, die der Heilige Geist in den Seelen geschaffen hat.

Ahnst du wohl die Tiefe der Wunder, die Gottes Geist in den Chören der Engel schuf und täglich erneuert? O diese erhabenen Geister voll tiefster Erkenntnis, machtvoller Willenskraft, strahlender Vollkommenheit! Welcher Abglanz der unendlichen Heiligkeit des Heiligen Geistes! Wie schwach ist die Kunde, die wir von ihrem Wirken haben; wie kindisch sind oft die Vorstellungen, die man sich von dieser Welt der Größe und Hoheit macht! Die größten der Gottbegnadeten fielen zitternd auf ihr Antlitz bei einer Engelerscheinung. Millionenfach verschieden sind die Abstufungen der Gnade, mit denen der Heilige Geist sie ausstattet und in ihnen wirkt. Wenn die Schleier der Zeitlichkeit fallen, wird diese Geisterwelt sich uns offenbaren, weit herrlicher als der gestirnte Himmel.

Mehr noch werden wir dann staunen über die Mannigfaltigkeit des Wirkens des Heiligen Geistes in den Menschenseelen, über den Einfluß der Firmungsgnade im Leben der einzelnen und in der Geschichte der Kirche.

Firmungstag ist. In langen Reihen knien sie vor mir, die braven Firmlinge. Kinder, aus deren Augen die Unschuld leuchtet, verklärt durch stille, fromme Erwartung; jedes anders veranlagt, jedes aus anders gearteter häuslicher Umgebung, jedes mit anders anhebendem Lebensgange. Dieselben Geistesgaben empfängt in der Firmung jedes von ihnen. Aber wie verschieden ist deren Auswirkung je nach Veranlagung und nach Gottes Plan! — Jünglinge folgen aus ländlichen Gemeinden, aus Büros, von Gymnasien, aus Fabriken und Kohlengruben. Schon glaubt man an ihren Zügen Merkmale der Charakterentwickelung und inneren Kämpfe zu entdecken. Der Heilige Geist kehrt ein bei ihnen allen; wie doch seine Gaben so lieb und weise der Eigenart und dem Innenleben eines jeden sich anzuschmiegen wissen! — Männer folgen, deren Antlitz durchfurcht ist, deren Augen so ernst und fest dreinschauen. Soldaten, einige einen Arm in der Binde tragend. Dann Frauen, auf deren Antlitz stille Zufriedenheit, schlichte Frömmigkeit, Adel der Sittsamkeit, bei anderen Spuren häuslichen Leids kenntlich sind. Jungfrauen mit dem blauen Bande der Marianischen Kongregation. — Nie gleicht ein Firmling dem andern. Alle verschieden im Ausdruck des Antlitzes, in Anlagen, im Gemütsleben; geadelt oder



belastet durch seelische Folgen der eigenen Vergangenheit oder durch den Einfluß seiner Umgebung; tausendfach verschieden in der besonderen Eigenart ihrer Lebensauffassung, ihrer Wünsche und Ideale.

Nun ist der letzte gefirmt. Ich gehe zum Altare, um den letzten Firmsegen über alle zu sprechen. Das ist der Augenblick, an welchem ich alle überschaue und gar manchmal denke: welche Welten göttlicher Herrlichkeit werde ich schauen, wenn die Schleier fallen von all dem verborgenen Wirken, das der Heilige Geist von nun an kraft der Firmungsgnade entfaltet in allen diesen Gefirmten während ihres langen Lebens. Schon heute so verschieden; wie erst dann! Vor solcher Offenbarung der Wirkungen der Firmung verblaßt alle Größe des gestirnten Himmels, alle glühende Pracht der Tropenwelt.

Noch viel weiter wird dann unser Auge dringen. Schauen sollen wir dereinst, was der Heilige Geist vom ersten Pfingsttage an gewirkt hat im Felsenmanne Petrus während seines Apostolates. — Schauen die heilige Liebesglut des Apostels Johannes in aller Innigkeit und Zartheit und gewinnenden Kraft, die der Heilige Geist ihm verliehen. — Schauen, was der Heilige Geist gewirkt hat in der Seele eines Paulus, da er nach Worten rang, um seinem Herzensjubel Ausdruck zu geben, während die Kerkerkette an seinem Fuße klirrte.

Ahnen soll ich dann die Welt des Innenlebens einer Maria von Bethanien, — Einblicke tun in die Tiefe der Erkenntnisse eines Augustinus und Thomas von Aquin, — mitfühlen die Entzückungen einer Katharina von Siena. Als Strahlen des Heiligen Geistes soll ich dann erkennen alle barmherzige Liebe, die je in der Christenheit geübt ist, das Liebeswirken einer heiligen Elisabeth und heiligen Hedwig, die caritativen Schöpfungen eines Vinzenz von Paul.

Noch mehr der Offenbarungen, wenn die Schleier fallen. Welche Erkenntnisse wird dann der Aufblick zum Herzen Mariä, der Braut des Heiligen Geistes, gewähren. — Herrlicher als alle Sonnen wird das Herz Jesu strahlen als anbetungswürdiges Wunder der Geistesallmacht. Erkennen soll ich dann, wie der Heilige Geist die Gnadenströme von Christus als unserem Haupte überleitete auf uns als seine Glieder. Welche Offenbarungen organischen Zusammenhanges in der übernatürlichen Welt!

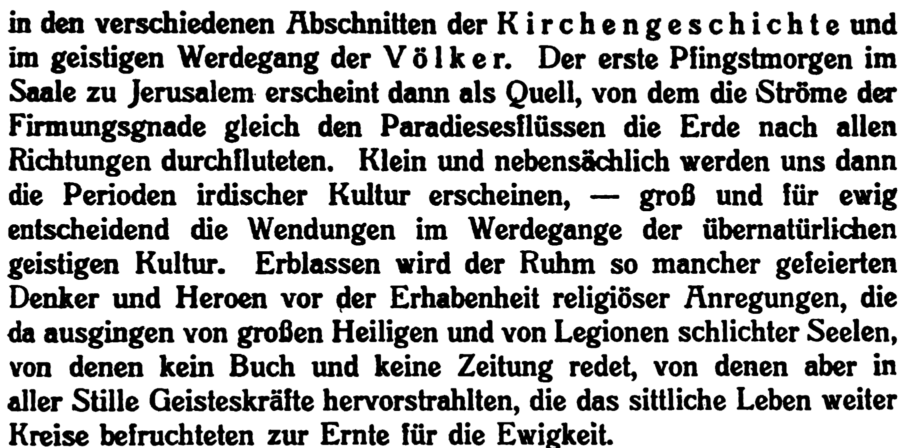
Das alles mahnt mich so dringend: höre niemals auf, das Wirken des Heiligen Geistes zu studieren. Denn je besser und liebevoller hienieden der Forschungseifer ist, desto beglückender sind die Einblicke in die Glorie des Heiligen Geistes, wenn die Schleier fallen.

Auch von eurer Stirne, liebe Gefirmte im Beskidendorfe Istebna, wo ich im Kämmerlein des Pfarrhauses dieses Kapitel schreibe, von eurer Stirne, die ich heute gesalbt habe, fallen dann die Schleier. Wie ich gestern so herzliche Freude an euch hatte, da ihr in eurer malerischen Nationaltracht durch die Waldschlucht der Olsa in der Abenddämmerung mir entgegengeritten seid, so werde ich dann ganz andere Freude haben, da ich schaue, wie die Firmungsgnade in eurem ganzen Leben euch geleitet hat in Stunden stillen Gebetes, in Stunden harter Arbeit. Das Kreuz auf eurer Stirne wird mir dann erzählen von eurem Mute im Glaubensbekenntnis. Offenbaren will der Heilige Geist, wie vom Firmungstage an das Gewissen zarter, der Sakramentenempfang immer fruchtbarer, eure kindliche Liebe zu den Eltern immer edler geworden ist.

Leise gehen meine Gedanken von der Höhe des Beskidendorfes zu meinem elterlichen Hause. Still gedenke ich der Mutter, die mich geboren und erzogen hat. Liebe Mutter: wenn die Schleier fallen, dann soll ich schauen, wie der Heilige Geist es war, der dir so innige Frömmigkeit, so treue Wachsamkeit, so geheimnisvolle Macht des Gemütes gegeben. — Lieber Vater, dem ich im Tode die Augen geschlossen! Wenn die Schleier fallen, soll ich auch in deiner Seele die Wirkung der Firmungsgnaden sehen, die in dir den rastlosen Arbeitseifer und die gewissenhafte Treue gefestigt haben.

So sollen denn für das Geistesauge offenbar werden die tausendfachen Fügungen des Heiligen Geistes in den Lebensläuften aller meiner Lieben und aller meiner Firmlinge. Dazu kommt eine weitere Offenbarung. Schauen werden wir den Einfluß, den der Heilige Geist durch die sieben Gaben des Firmungssakramentes von den einzelnen auf weite Kreise ausgehen ließ. So namentlich den Einfluß, der ausging vom Wirken der Priester und Lehrer der Diözese. Ist doch die Firmungsgnade eine Kraft, die vom einzelnen weit übergreift in seinen gesamten Wirkungskreis.

Das alles ist noch nicht genug der Enthüllungen am Morgen der Ewigkeit. Tiefer und weiter wird unser Blick eindringen in die Reiche des Heiligen Geistes. Schauen werden wir alle sein Wirken



in den verschiedenen Abschnitten der *Kirchengeschichte* und im geistigen Werdegang der *Völker*. Der erste Pfingstmorgen im Saale zu Jerusalem erscheint dann als Quell, von dem die Ströme der Firmungsgnade gleich den Paradiesesflüssen die Erde nach allen Richtungen durchfluteten. Klein und nebensächlich werden uns dann die Perioden irdischer Kultur erscheinen, — groß und für ewig entscheidend die Wendungen im Werdegange der übernatürlichen geistigen Kultur. Erblassen wird der Ruhm so mancher gefeierten Denker und Heroen vor der Erhabenheit religiöser Anregungen, die da ausgingen von großen Heiligen und von Legionen schlichter Seelen, von denen kein Buch und keine Zeitung redet, von denen aber in aller Stille Geisteskräfte hervorstrahlten, die das sittliche Leben weiter Kreise befruchteten zur Ernte für die Ewigkeit.

Das ist die ewige Glorie der Firmung, der Triumph des Heiligen Geistes, der offenbar wird, wenn alle, alle Schleier fallen. Im Hinblick auf jene Stunde können wir nur mit dem Propheten bekennen: „Wahrhaftig, ein verborgener Gott ist der Gott Israels“ [3], geheimnisvoll in all seinem Wirken. Ausrufen müssen wir mit dem königlichen Sänger: „Kommet, lasset uns anbetend niederfallen, und lasset uns weinen vor dem Herrn, der uns erschaffen hat. Denn er ist der Herr unser Gott, und wir sind das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Leitung.“ [4]

---

[3] Is. 45, 15. [4] Ps. 94

◆◆

Protoevangelium und Weltgeschichte.

Von Dr. **Michael von Faulhaber**, Erzbischof von München.

In ruhigen und glücklichen Tagen fällt es uns nicht schwer, daran zu glauben, daß in allem Weltgeschehen der Weltplan und das Weltgericht Gottes sich verwirklichen zur sieghaften Durchführung des Guten und zur Überwindung des Bösen. Schwerer fällt uns dieser Glaube, wenn der Herr als „verborgener Gott" die Führung des Einzellebens und die Weltregierung in die Hand nimmt, wenn wir persönlich durch besondere Weltgeschehnisse fühlbar in Mitleidenschaft gezogen werden oder wenn wir gar gottfeindliche Mächte zur Verwirklichung gottgewollter Pläne am Werke sehen. Dann beginnen „die qualvoll uralten Rätsel, worüber schon manche Häupter gegrübelt".

Im ersten Buch der Heiligen Schrift steht ein Gotteswort von unendlicher Tiefe und Tragweite, das uns eine Leuchte zum Verständnis der Weltgeschichte und ein Schlüssel zur Lösung ihrer Rätsel werden kann, ein Wort, das man der biblischen Geschichte, der Kirchengeschichte und der gesamten Weltgeschichte auf das Titelblatt schreiben möchte. Ich meine das sogenannte Protoevangelium oder Urevangelium, die erste Frohbotschaft vom Erlöser aus der biblischen Urzeit: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir (der Schlange) und dem Weibe, zwischen deiner Brut und ihrem Nachkommen. Er wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm nach der Ferse schnappen." (1. Mos. 3, 15.) Das Wort steht im Bericht über den ersten Sündenfall und ist nur in diesem Zusammenhang verständlich. Ein hochnotpeinliches Verhör (v. 9—13) hatte als ersten und eigentlichen Verführer den unter der Larve einer Schlange verborgenen Satan, den „Menschenmörder von Anfang an"

(Joh. 8, 44), ergeben. Darum erging das erste Urteil über die vom Dämon besessene Schlange. „Da sprach Gott der Herr zur Schlange: Weil du das getan hast, sollst du verflucht sein unter allem Vieh und Getier des Feldes. Auf deinem Bauche sollst du kriechen und Staub fressen alle Tage deines Lebens. Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Brut und ihrem Nachkommen. Er wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm nach der Ferse schnappen." (v. 14—15.)

Das zweite Urteil erging über den an zweiter Stelle schuldigen Teil, über das Weib. „Zum Weibe sprach er: Groß, ja groß will ich die Leiden deiner Schwangerschaft machen; unter Schmerzen sollst du Kinder gebären und unter der Herrschaft des Mannes stehen und er soll dein Herr sein." (v. 16.) Das dritte, umfangreichste Urteil erging über den Mann. „Zum Manne aber sprach er: Weil du auf die Stimme deines Weibes gehört und von dem Baume gegessen hast, von dem zu essen ich dir verboten hatte, sei deinetwegen die Erde verflucht! Unter Mühsal sollst du ihren Ertrag essen alle Tage deines Lebens, Dornen und Disteln soll sie dir tragen. . . . Im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brot essen, bis du zur Erde zurückkehrst, von der du genommen bist; denn Staub bist du und zum Staube mußt du zurückkehren." (v. 17—19.) In allen drei Fällen wird ein schon bestehender Zustand der natürlichen Ordnung durch eine für die Betroffenen schwer empfindliche Zutat in einen Strafzustand übergeführt: Die Schlange war schon vor dem Sündenfall ein am Boden kriechendes Reptil, jetzt soll ihr Kriechen am Boden mit einem unwillkürlichen Abscheu und steten Angefeindetwerden verbunden und ihr Sieg über die ersten Menschen mit dem schließlichen Vernichtetwerden durch einen Menschensohn beantwortet werden. Eva war schon vor dem Sündenfall bestimmt, Mutter zu werden, jetzt aber wird ihre Mutterschaft und ihr ganzes Frauenleben mit Mühsal und Schmerzen verbunden, und den Genuß der verbotenen Frucht muß sie mit einer Einbuße ihrer persönlichen Freiheit, mit der ehelichen Unterordnung unter das stärkere Geschlecht, teuer bezahlen. Adam war schon vor dem Sündenfall zum Arbeiten und Sterben bestimmt, jetzt aber muß er unter großen Mühen im Schweiße seines Angesichtes dem Erdboden die Nahrung abringen und mit innerem Widerstreben zum Staube zurückkehren.

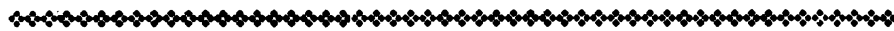
Drei Welträtsel, qualvoll uralte Rätsel, sind in dem Urteil über das Weib und den Mann aufgeklärt: die Leiden des Lebens, die mühevolle Sorge um das tägliche Brot und das bittere Sterben. Das schwerste aller Welträtsel, die unheimliche Macht des Bösen, wird im Urteil über die Schlange, im Protoevangelium, mit dem Hinweis auf die schließliche Überwindung des Bösen gelöst: „Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deiner Brut und ihrem Nachkommen. Er wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm nach der Ferse schnappen." Die Sprache ist echt orientalisch, anschaulich, malerisch in jedem Satze, im Urtext kurz und markig wie eine Felseninschrift. Die Übersetzung des heiligen Hieronymus, die Vulgata-Bibel, hat die Aufgabe, der Schlange den Kopf zu zertreten, dem Weibe selber, nicht seinem Nachkommen, zugewiesen (ipsa conteret caput tuum) und darnach hat auch die christliche Kunst die Madonna besonders als Immaculata dargestellt. Der hebräische Text aber, ebenso die Septuaginta, die Bibel der Apostel, lassen keinen Zweifel darüber, daß grammatisch und logisch der Nachkomme des Weibes, nicht das Weib selber, der Schlange den tödlichen Fußtritt versetzen werde (ipse conteret).

Es ist ein wundersames Wort, das hier aus dem grauen Altertum der biblischen Geschichte zu uns heraufklingt, ein Fluch und ein Segen zugleich, eine Fluch- und Trauerbotschaft von der Schlange, eine Segens- und Frohbotschaft vom Schlangentreter, die erste Offenbarung des Erlösungsplanes, das Protoevangelium der messianischen Weissagungen. Sicher hat dieses wundersame Wort für alle Jahrtausende der Weltgeschichte und auch für die Gegenwart seine Bedeutung behalten. Gottes Fluch ist ebenso wie Gottes Segen eine schöpferische Tat, die durch die Jahrtausende weiterwirkt. So gewiß das Strafurteil, das im gleichen Zusammenhang über das Weib und den Mann ausgesprochen wurde — die Mutterschaft unter Schmerzen und die Arbeit im Schweiße des Angesichtes — heute noch andauert, so gewiß haben auch die Gedanken des Urevangeliums den Jahrtausenden der Weltgeschichte die Bahn der Entwicklung gewiesen. Drei Gedanken sind im Protoevangelium ausgesprochen: Das Bestehen einer grundsätzlichen Feindschaft zwischen Schlangensippe und der Nachkommenschaft des Weibes, sodann das Kraftaufgebot der Schlange, dem verhaßten Gegner die Todeswunde in

die Ferse zu schlagen, und endlich das Zertretenwerden, also die völlige Überwindung der Schlange.

Tatsächlich vollzog und vollzieht sich die Erlösung der Welt in einem scharfkantigen Gegensatz, in einem ausgesprochenen Für und Wider, in einem Doppellager. In dem einen Lager sammelt sich alles, was Gegensatz zu Gott ist und in die göttliche Weltordnung störend eingreifen will, in dem andern Lager alles, was Gottes Rechte anerkennt und seinem Weltplan dienlich und empfänglich entgegenkommt. In dem einen Lager sammelt sich alles, was der göttlichen Heilsordnung sich widersetzt, also Sünde ist in tausendfacher Gestalt und unter tausend Namen, in dem andern Lager alles, was näher oder ferner am Heilswerk der Erlösung beteiligt ist. Da aber die Person Christi Mittelpunkt und Höhepunkt des göttlichen Weltplanes und Heilsplanes ist, ergibt sich von selber, daß einerseits alle Anschläge der Widersacher Gottes am wütendsten gegen die Person Christi sich richten, anderseits die Vernichtung des Bösen am sieghaftesten in seiner Person zum Ausdruck kommt, daß also der Nachkomme des Weibes im Protoevangelium in letzter Linie und, dogmatisch gesprochen, in einziger Hinsicht die Person Christi ist. Wie aber unter der Schlangenbrut des Protoevangeliums nicht bloß die gegen Christus persönlich gerichteten Anschläge Satans zu verstehen sind, wie vielmehr mit diesem Wort alle sittliche Schuld der Weltgeschichte in einem einzigen Schlangennest zusammengefaßt wird, so ist auch unter dem Nachkommen des Weibes Christus nicht ausschließlich als Einzelpersönlichkeit zu verstehen, sondern als die moralische Einheit der Kinder Gottes. „Wer Sünde tut, ist vom Teufel, denn der Teufel sündigt seit dem Anbeginn. . . . Wer aus Gott geboren ist, tut keine Sünde, weil sein Same in ihm bleibt. . . . Daran erkennt man die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.“ (1. Joh. 3, 8—10.)

Schon im Familienkreise der Stammeltern kam in Kain und Abel der Gegensatz zum Vorschein, der im Urevangelium als Fluch und Segen angekündigt war. Abel war Träger der Verheißung, Stammhalter der Segensbotschaft des Urevangeliums, also Ahnherr des Erlösers; Kain war dem Fleische nach Nachkomme Evas, dem Geiste nach Schlangenbrut. Die Ermordung Abels durch Kain war kein gewöhnlicher Menschenmord, auch nicht bloß Bruder-



mord, sie war ein Mordanschlag gegen den Sohn der Verheißung in der Wurzel. Die Schlange richtete ihr Gift gegen die Stammväter des Erlösers, solange sie nicht nach ihrem größten und eigentlichen Feinde persönlich schnappen konnte. Der Hebräerbrief (12, 24) bringt das Blut Christi mit dem Blute Abels in Zusammenhang und die Geheime Offenbarung (13, 8) spricht von dem Lamme, das vom Anbeginn geopfert wurde, bringt also ebenfalls den Tod Christi und den Tod des ersten Toten in großlinige Verbindung. Mit der Ermordung Abels war der Sieg der Schlange gegeben und die Geschichte der Erlösung eigentlich abgerissen. Um aber seine Verheißung aufrecht zu erhalten und der Schlange den Sieg zu entwinden, greift Gott ein und schenkt den Stammeltern „den Seth für den Abel". (1. Mos. 4, 25.)

So setzt sich der Dualismus in der vorchristlichen Menschheit fort, der Gegensatz zwischen denen, die mit Gott wandelten wie Henoch (5, 22), und denen, die ihren Sinn auf das Böse gerichtet hielten (6, 5), zwischen denen, die in der Arche gerettet wurden, und denen, die in der Flut untergingen, zwischen denen, die „anfingen, den Namen des Herrn anzurufen" (4, 26), und denen, die durch Städtebau und Turmbau und andere irdisch gerichtete Kultur den eigenen Namen berühmt machen wollten (11, 4), zwischen Ismael und Isaak, von denen „der eine von der Sklavin nach dem Fleische geboren war, der andere von der Freien gemäß der Verheißung" (Gal. 4, 23), zwischen den zwei feindlichen Brüdern Esau und Jakob, bei denen sich beinahe das Trauerspiel Kain-Abel wiederholt, zwischen Saul und David, Aman und Mardochäus, Holofernes und Judith. Die vielen Geschlechtsregister, auf welche in der Heiligen Schrift vom fünften Kapitel der Genesis bis zum ersten Kapitel des Matthäusevangeliums so großer Nachdruck gelegt wird, sind nicht bloß auf die Vorliebe des Morgenländers für Stammbäume zurückzuführen; sie wollen ohne Zweifel die Erfüllung des Protoevangeliums, die Fortpflanzung der Schlangenbrut sowohl wie der Nachkommenschaft des Weibes geschichtlich bestätigen. Genesis 36 (Stammbaum Esaus) könnte man einfach überschreiben „Schlangenbrut", ebenso wie man den ersten neun Kapiteln der Chronik die Aufschrift geben könnte „Nachkommenschaft des Weibes". Die Strafweissagungen der Propheten über heidnische Völker (vgl. Is. 13 bis 23) sind genau wie die Fluchpsalmen nichts anderes als ein Nach-

sprechen des auf die Schlange gelegten Fluches. Am gewaltigsten hat der sprachgewaltige Isaias den Dualismus in der Heilsgeschichte in seinem Segenspruch über Jerusalem und in der Drohweissagung über Babylon ausgesprochen. (Kap. 40—47, 52.) Die Psalmen stellen den Königen der Erde, die sich wider den Herrn und seinen Gesalbten erheben, den gottbestellten König von Sion gegenüber, der die Erdenmächte wie ein Töpfergeschirr zertrümmert. Die Weisheitsbücher reihen an die Lobpreisung der Weisheit den Hohnspruch auf die Torheit, und so zieht sich der Gegensatz durch die ganze biblische Literatur hindurch bis zur Geheimen Offenbarung, wo noch einmal das geopferte Lamm mit seinem Gefolge dem babylonischen Drachen mit seiner Brut gegenübersteht. (Kap. 12—14 und 17—20.)

Auch im Evangelium finden wir die Zweiteilung der Menschen in Kinder des Lichtes und Kinder der Finsternis, wenn wir es mit dem Schlüssel des Protoevangeliums lesen. Christus ist gesetzt als Zeichen, dem man widersprechen wird, den einen zum Falle, den andern zur Auferstehung. (Lk. 2, 34.) „Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." (Mt. 12, 30.) In den Gleichnissen von den fleißigen und faulen Knechten, von den klugen und törichten Jungfrauen, besonders aber in dem Gleichnis vom Unkraut auf dem Weizenfelde hat er die sittlichen Gegensätze in der Menschheit und den dämonischen Einschlag in der Weltgeschichte mit unerreichter Schönheit gezeichnet. Der berufenste Wortführer der apostolischen Zeit teilt die Menschen in Feinde des Kreuzes und Freunde des Kreuzes (Phil. 3, 19) und nennt ihre Stellungnahme zum Kreuze unterschiedlich wie Tag und Nacht: „Das Wort vom Kreuze ist denen, die zugrunde gehen, eine Torheit, denen aber, die gerettet werden, eine Kraft Gottes." (1. Kor. 1, 18.) Die nachapostolische Zeit hat diesen Gegensatz in dem Lieblingsbilde von den zwei Wegen weiter ausgemalt. Der große Augustinus gab dem Gedanken des Protoevangeliums klassische Form. Der zweite Hauptteil seines Werkes über den „Gottesstaat" (Buch 11—22) ist mit einem weltgeschichtlichen Durchblick dem Widerstreit des Gottesreiches und der Weltreiche gewidmet. Die persönlich aszetische Bedeutung dieser weltgeschichtlichen Tatsache ist in den „Geistlichen Übungen" des Stifters der Gesellschaft Jesu unter dem soldatischen Gleichnis „Von den zwei Fahnen" ausgeschrotet: In den zwei Heerlagern, die nach

isaianischem Vorbilde mit den Stichwörtern Jerusalem und Babylon benannt werden, entfalten sich einerseits die werbenden Gnadenkräfte des Erlösers und anderseits die Verführungskünste des Bösen, die dem wogenden Geisterkampf für und wider Christus immer neue Streitkräfte zuführen. Geschichtlich hat sich also nicht bloß die alttestamentliche Vorbereitung der Erlösung in diesem Widerstreit vollzogen, auch die Erlösung selber und ihre neutestamentliche Geschichte ist auf diesen Gegensatz eingestellt.

Mit besonderem Nachdruck hat der biblische Wortlaut „Feindschaft will ich setzen" den eben umschriebenen Gegensatz als gottgewollt und in Gottes Plänen vorgesehen gekennzeichnet. Gerade weil Schlange und Weib ein gar so freundschaftliches Bündnis gegen Gott im Sündenfall geschlossen hatten, darum sollen ihre Nachkommen durch ewige Feindschaft geschieden bleiben. Die Namen der Träger dieser Gegensätze wechseln, wie die Schlange sich häutet und in wechselnden Farben schillert, der Gegensatz selber ist Gottes Werk und Gottes Wille. Im Grunde handelt es sich also bei allen Bitterkeiten, die dem Einzelnen aus diesen Weltkämpfen erwachsen, um einen gottgewollten Zusammenprall von Strom und Gegenstrom. Ist aber die Feindschaft vom Herrn selber gesetzt, dann darf es auch keine Verwischung oder Vermischung der Gegensätze, keine Angleichungs- und Verbrüderungsversuche zwischen der Schlangenbrut und den Menschenkindern geben. Was Gott getrennt hat, darf der Mensch nicht verbinden wollen. Besser, die Gegensätze prallen hart auf hart, als daß sie durch Kompromisse auf Kosten der inneren Wahrheit abgeschliffen werden. Die kritischesten Stunden in der Geschichte des Reiches Gottes waren nicht jene Zeiten, in denen diese Gegensätze scharf herausgemeißelt waren, sondern jene Zeiten, in denen man verbinden und befreunden wollte, was Gott getrennt und verfeindet hatte. Im Großen wie im Kleinen spielen dort, wo die Jüngerschaft des Gekreuzigten eine Nachfolge mit geteiltem Herzen ist, nur zu oft die Gegensätze von Schlangenbrut und Erlösergeist ineinander über, und immer wieder wird der aussichtslose Versuch gemacht, zwischen beiden Gegensätzen eine goldene Mitte zu finden. Das Hinken nach zwei Seiten (3. Kg. 18, 21), das Reden mit doppeltem Herzen (Ps. 11, 3), das Wederkaltnochwarmsein (Offg. 3, 15 f.) ist im Buche Gottes mit

schärfsten Worten verurteilt. Als die Söhne Gottes mit den Töchtern der Erde sich vermählten (1. Mos. 2—4), mußte die Gnade Gottes eingreifen und wieder Feindschaft setzen. Als in der Familie Noës Schlangenart und gute Art unter einem Dache wohnten, griff der Herr wieder ein und richtete durch den Segen über Sem und den Fluch über Cham die wankende Scheidewand wieder auf. (1. Mos. 9, 25 f.) Als die Völker einen Völkerbund schlossen, um den Himmel zu stürmen, zerstreute er die Völker, um durch ihre Zerteilung die Macht des Bösen zu brechen. (1. Mos. 11, 1—9.) Das zweite Buch der Chronik hat mit Meisterstrichen geschildert, wie die Offenbarung des Herrn, dem Hause David und dem Tempel auf Sion zugesichert, jedesmal in eine schwere Krisis kam, so oft das Südreich und die Hauptstadt Jerusalem mit dem Nordreich ein Waffenbündnis oder gar eine Verschwägerung einging. König Josaphat z. B. erhielt vom Propheten Hanani eine Strafpredigt, „weil er sich mit den Gottlosen verbündet und Freundschaft geschlossen hatte mit denen, die den Herrn hassen". (2. Chron. 18; 19, 2.) Man denkt dabei an das deutsche Dichterwort: „Kein Bündnis sei mit dem Gezücht der Schlange."

„Er wird dir den Kopf zertreten und du wirst ihm nach der Ferse schnappen." Mit dem Schnappen nach der Ferse ist malerisch und lebenswahr die Kampfesweise einer Schlange gezeichnet, die, im Grase oder im Staube versteckt, den Wanderer vorbeiläßt und dann blitzschnell von rückwärts nachstürzt, um ihm die Giftzähne in die Ferse zu schlagen. Das kann eine schmerzliche, sogar tödliche Wunde werden, da der biblische Wortlaut jedenfalls an giftige Schlangen denkt, ist aber in keinem Falle so unheilbar und eine so todessichere Erledigung des Gegners wie das Zertreten des Kopfes. Die Gegenüberstellung von Kopf und Ferse deutet zugleich an, daß die Macht des Guten von oben her, die Macht der Schlange von unten her wirkt, ähnlich wie auch in den Psalmen der König des Himmels den Königen der Erde gegenüber gestellt wird. Der Sieg des Schlangentreters muß mit Wunden und Schmerzen erkauft werden, bleibt aber allen noch so heimtückischen Gegenstößen der Schlange zum Trotz durch das Gotteswort verbürgt, er werde der Schlange den Kopf zertreten. Für das Verständnis weltgeschichtlicher Episoden ist es wertvoll, aus dem Protoevangelium zu ersehen, daß eine unheimliche widergöttliche Macht am Webstuhl der Geschichte

mitwebt und von Zeit zu Zeit, wie unser Volk sich ausdrückt, der Teufel los ist, daß diesem Fürsten der Welt in Gottes Plänen auch Macht gegeben ist, eine Zeitlang sich auszutoben und zeitlich und sachlich begrenzte Erfolge zu haben, daß aber der Endsieg mit souveräner Sicherheit auf der Seite des Schlangentreters sein wird. In der Sprache des Evangeliums heißt das: Auch das Unkraut auf dem Weizenfelde hat seine Wachszeit, kann sogar strichweise und zeitweise in die Halme schießen, die gute Saat überwuchern und das Feld beherrschen; es kommt aber die Stunde, da Unkraut und Weizen geschieden werden. Für uns kurzlebige Menschen dünkt die Wachszeit des Unkrautes allzulange, und wir wünschen zuweilen, die Allmacht Gottes möge schneller dreinfahren, wir müssen aber lernen, die Weltgeschichte als Weltgericht dessen zu betrachten, vor dem tausend Jahre wie ein Tag sind. Vielfach ist der Sieg der Erlösung gerade auf die Anschläge der Schlange gegründet. Die Allmacht Gottes läßt sich ihre Zirkel nicht verwischen und weiß auch die Anschläge der Schlange ihrem Heilsplan dienstbar zu machen. In diesem Sinne bildet auch das Abschiedswort Christi eine Gedankengleichung mit dem Protoevangelium: „Ich sage euch, ihr werdet weinen und wehklagen, die Welt aber wird sich freuen; ihr werdet Trauer haben, eure Trauer wird sich aber in Freude verwandeln." (Joh. 16, 20.)

Weltgeschichtlich ist die Verheißung des Urevangeliums eingelöst in der Menschwerdung und im Höhepunkt, dem Kreuztode des Menschensohnes. Als der Menschensohn im Fleische erschien, begann für die Schlange der entscheidende Kampftag, zumal er in seiner verwundlichen menschlichen Natur ihren Nachstellungen eine Achillesferse darbot. Legionsweise trat die Schlange in den Besessenen ihm gegenüber, aber sieghaft offenbarte er sich durch Austreibung der bösen Geister als Schlangentreter. „Dazu ist Gottes Sohn erschienen, um die Werke des Teufels zu zerstören." (1. Joh. 3, 8.) Wo immer also die christliche Kunst zu Füßen des Kreuzes eine tote Schlange malt, spricht sie die Sprache des Urevangeliums. Gerade in dem Augenblick, in dem die Schlange ihm nach der Ferse schnappte und ihm die Todeswunde in die Achillesferse seiner menschlichen Natur schlug, wurde sie selbst zertreten. Und zwar bleibt Christus der eigentliche und einzige Schlangentreter der Weltgeschichte, weil alle sittlichen Siege in der vorchristlichen wie in der nachchristlichen Zeit nur Kraft von

seinem Kreuze sind. Auch wenn schon die altchristliche Kirche, wie die Übersetzung des hl. Hieronymus beweist, die Mutter Christi als Schlangentreterin auffaßt und die späteren Jahrhunderte mit Vorliebe ihr Freibleiben von der Erbschuld mit dem Protoevangelium in Verbindung bringen, bleibt ihre sittliche Größe nur Gnade vom Kreuze, also ein Sieg in und durch Christus. Immaculata, die den Fuß auf den Kopf der Schlange setzt, ist in der Sprache der Kunst eine persönliche Frohbotschaft der erlösten Menschheit. Laokoon, der mit seinen Söhnen von der Schlange umschlungen wird, das Meisterwerk der heidnischen Kunst, ist die persönliche Trauerbotschaft der unerlösten Menschheit.

Es wäre einer eigenen Untersuchung wert, dem Widerhall nachzugehen, den das Protoevangelium in der späteren biblischen Literatur geweckt hat und seine Nachklänge in außerbiblischen Volkssagen und sonstigen Schriftwerken zusammenzusuchen. Die unversöhnliche Feindschaft der Schlange gegen die Menschenkinder wurde und wird im Morgenlande weit schmerzlicher gefühlt als im Abendlande. Dort ist die Schlange bis auf den heutigen Tag eine ständige Landplage, und nach der Statistik fallen, wenn man die Zahl der durch Tiere getöteten Menschen zusammenrechnet, 92 vom Hundert dem Schlangenbiß und Schlangengift zum Opfer, in Indien allein in jedem Jahre über 20 Tausend. Dabei ist der Tod durch Schlangengift ein überaus harter Tod. Die Angst vor der gefährlichsten Menschenfeindin im Morgenlande führte sogar zu dem abergläubischen Versuch, der Schlange göttliche Ehren zu erweisen, um sie dadurch zu versöhnen und sich von ihrem Gifte loszukaufen. Vermutlich war dabei auch die getrübte Überlieferung des Protoevangeliums mit im Spiel, die von einem Dämon in Schlangengestalt erzählte und so zum Schlangenkult verführte. Sogar auf biblischem Boden finden wir Spuren von diesem Schlangenkult. (4. Kg. 18, 4.) Bekannter ist die Uräusschlange im Lande der Pharaonen als Sinnbild des Königtums. Der Vorspruch zum Urevangelium verurteilte die Schlange, unter allem Getier des Feldes verflucht zu sein und Staub zu fressen. Die späteren biblischen Schriftsteller haben sich dieses Gotteswort wie eine ständige Redensart angeeignet, wenn sie von der Erniedrigung gottfeindlicher Mächte sprechen. „Sie werden Staub lecken müssen wie die Schlange“, sagt Michäas (7, 17), und ein Königspsalm schildert den Siegeszug des Messias mit den Worten: „Seine Feinde

werden Staub lecken müssen." (Ps. 71, 9.) Naturwissenschaftlich ist die Volksmeinung, als ob die Schlange Staub fresse, natürlich überholt, als Aussprache der tiefsten Erniedrigung behält das Wort seinen Sinn. Noch häufiger klingt aus dem Protoevangelium das Wort vom Kopfzertreten in späteren Büchern in siebenfachem Echo wider, z. B. er (der Messias) „zerschmettert die Köpfe weithin im Lande". (Ps. 109, 6; vgl. 67, 22; 73, 13. Sir. 25, 22; 36, 12. Jer. 23, 19; 30, 23 u. a.) Isaias schildert die endzeitliche Erlösung im Bilde des wiedergekehrten Paradiesfriedens, wobei sogar die Feindschaft mit der Schlange aufgehoben erscheint und die Kinder ohne Gefahr am Schlupfloch der Natter spielen können. (11, 8.)

Es fragt sich, ob das Urevangelium zu jenen Verheißungen gehört, die in der Fülle der Zeiten erfüllt, also als Verheißung erledigt sind, oder zu jenen Gottesworten, die auch in der nachchristlichen Zeit ihre Geltung behalten. Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. So gewiß die Erlösungstätigkeit des Schlangentreters in der nachchristlichen Zeit weiter dauert, ja eigentlich erst beginnt, so gewiß dauert auch der Kampf der Mächte der Finsternis gegen sein Werk weiter. Das Gift der Schlange bleibt Gift, wenn wir auch in der Erlösung das Gegengift jetzt leichter zur Hand haben. Ob nicht die Sage der Völker, die Schlange sei unsterblich, in diesem Sinne zu verstehen ist? Die Naturwissenschaft hat beobachtet, daß auch eine geköpfte Schlange noch eine Zeitlang lebt und ein abgeschlagener Schlangenkopf noch beißen kann. Damit darf die Schlange des Protoevangeliums verglichen werden, die zertreten am Fuße des Kreuzes liegt und doch weiter nach der Ferse der Erlösten schnappt. Das Morgenland hat eine Volkssage, eine tödlich verwundete Schlange könne erst mit dem Sonnenuntergang sterben; jedenfalls wird die gottgesetzte Feindschaft der Schlange gegen die Menschenkinder erst mit dem Weltuntergang zu Ende sein.

Das Protoevangelium eröffnet jene Gottesworte, die hoch wie der Himmel, weit wie die Erde und tief wie der Abgrund sind. Wie ein Morgenstern leuchtet das wundersame Wort über den Hügeln der Urzeit, und heute noch ist es eine Leuchte für unsere Füße auf dunklen Wegen. Alle Welterklärungs- und Weltverbesserungsversuche führen zu keinem Ergebnis, solange wir nicht die Tatsache des Sündenfalls und der Erbschuld und damit alle die äußeren und inneren Hemmnisse in Rechnung stellen, die der Aufrichtung eines Paradieses auf Erden



ein für allemal entgegenstehen. Des weiteren sagt uns das Protoevangelium: Auch wenn die Mächte der Finsternis am Werke sind und im Dienste der „Muhme, der alten Schlange“, sogar triumphieren, sind sie nur „ein Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“. Im Geiste des Protoevangeliums werden wir alle Zeitereignisse als Episoden in die größeren Zusammenhänge der Weltgeschichte einstellen und dabei auf Gott vertrauen, daß das Böse nie ewig Sieger bleiben und das Gute nie auf ewig in der Menschheit untergehen kann.

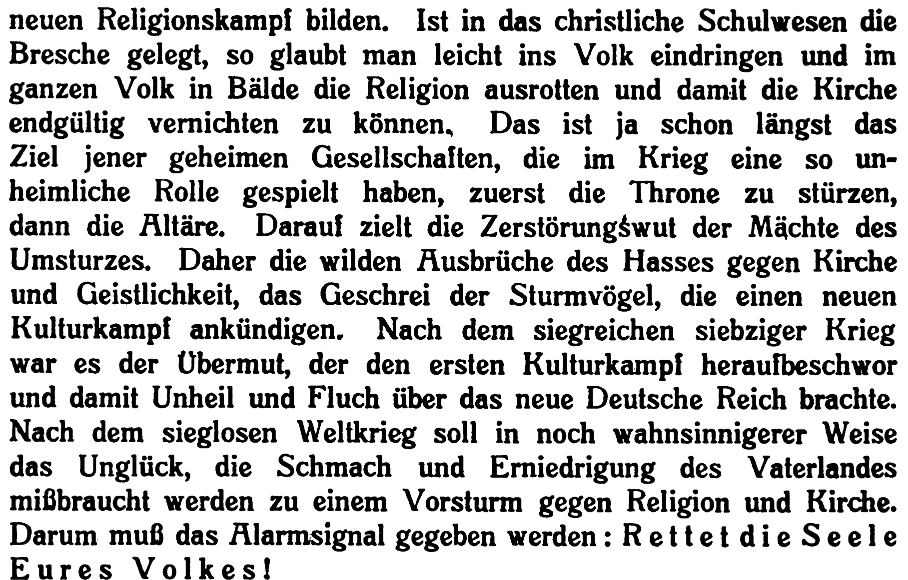


Um die Seele unseres Volkes.

Von Dr. **Paul Wilhelm von Keppler,** Bischof von Rottenburg.

Wenn der Herzog, dem diese Schrift gewidmet ist, und der Bischof, der diese Zeilen schreibt, sich wieder einmal irgendwo auf ihrem Lebensweg begegneten, sei es in S. Sabina in Rom, sei es in der Anima, oder in Dresden, Stuttgart oder Rottenburg, dann kamen nicht bloß Kunstfragen zur Besprechung — in welcher hätte man nicht von dem Herzog noch lernen können —, sondern auch die ernstesten Zeitfragen und Zeitsorgen. So manches Mal waren dann beide einig in düsterer Vorahnung schwerer Heimsuchungen und Katastrophen. Nun, nachdem das größte Ungewitter seit Jahrhunderten über Deutschland niedergegangen ist, nachdem der Sturm die stärksten Eichen zersplittert und der Hagel Deutschlands Größe und Ehre zu Boden geschmettert und wilde Schlammfluten das schöne deutsche Land zerwühlt und an allen Fundamenten gerüttelt haben, nun sind vollends Prinz und Bischof einig in dem festen Willen, das Letzte und Höchste zu retten, was die Wut der Feinde nicht verderben konnte, was aber andere böse Mächte bedrohen: des deutschen Volkes Seele! Darum darf in diesem Gedenkbuch der Notschrei des Bischofs eine Stelle finden, den er an seine Diözesanen und an das ganze deutsche Volk richtet.

In dem großen Geisterkampf der Gegenwart geht es nicht nur um die Seele des Kindes, es geht auch um die Seele des Volkes. Da und dort sind schon Stimmen laut geworden, die darüber nicht im Zweifel lassen. Die Schule soll nur das Aufmarschgebiet für den



neuen Religionskampf bilden. Ist in das christliche Schulwesen die Bresche gelegt, so glaubt man leicht ins Volk eindringen und im ganzen Volk in Bälde die Religion ausrotten und damit die Kirche endgültig vernichten zu können. Das ist ja schon längst das Ziel jener geheimen Gesellschaften, die im Krieg eine so unheimliche Rolle gespielt haben, zuerst die Throne zu stürzen, dann die Altäre. Darauf zielt die Zerstörungswut der Mächte des Umsturzes. Daher die wilden Ausbrüche des Hasses gegen Kirche und Geistlichkeit, das Geschrei der Sturmvögel, die einen neuen Kulturkampf ankündigen. Nach dem siegreichen siebziger Krieg war es der Übermut, der den ersten Kulturkampf heraufbeschwor und damit Unheil und Fluch über das neue Deutsche Reich brachte. Nach dem sieglosen Weltkrieg soll in noch wahnsinnigerer Weise das Unglück, die Schmach und Erniedrigung des Vaterlandes mißbraucht werden zu einem Vorsturm gegen Religion und Kirche. Darum muß das Alarmsignal gegeben werden: Rettet die Seele Eures Volkes!

Wie der Einzelmensch, so hat auch das Volk eine Seele, so gewiß es aus Menschen mit Leib und Seele besteht. Auch für die Volksseele gilt das Wort des Heilands: Was nützt es, die ganze Welt zu gewinnen, wenn man an seiner Seele Schaden leidet. Im Kriege hat man viel von der deutschen Volksseele geredet. Man hat ihre flammende Vaterlandsliebe und ihren religiösen Aufschwung in den ersten Kriegsmonaten, ihre ungeheure Leistungskraft und zähe Ausdauer im Feld und daheim durch alle die Kriegsjahre hindurch bewundert. Man hat aber auch nicht mit Unrecht darauf hingewiesen, daß der plötzliche Zusammenbruch der Kraft des Heeres und des Volkes und des ganzen stolzen Baues des Deutschen Reiches nur die äußere Folge eines inneren Kräfteverfalls der Volksseele gewesen sei. Und dieser plötzliche Zerfall war nur deswegen möglich, weil die Volksseele schon zuvor krank war.

Wie oft haben die deutschen Bischöfe einzeln und gemeinsam darauf aufmerksam gemacht! Wie oft haben sie nachdrücklich hingewiesen auf die schlimmsten Krankheitserscheinungen: auf die Entartung der Familie, auf die stets wachsende Zahl der Ehescheidungen, auf den Geburtenrückgang, auf die Seuche der öffentlichen Unzucht und das Alkoholverderben. Sie haben nicht bloß beizeiten darauf hingewiesen, sie haben auch die Ursache aufgedeckt und die Heilmittel

angegeben. Es war nicht schwer, nachzuweisen, daß der eigentliche Sitz und Herd der Erkrankung in der Seele zu suchen sei. Denn es ließ sich geradezu zahlenmäßig feststellen, daß jene Übel zurücktreten und aufhören, wo immer das Seelenleben, vor allem das religiöse Leben, in Ordnung ist und kräftig pulsiert, daß sie dort hervortreten und sich steigern, wo das religiöse Leben an Herzschwäche leidet oder ganz aussetzt. Mit uns hat eine Reihe von Männern, die nicht auf katholischem Standpunkt stehen und von der Welt als führende Geister anerkannt werden, schon seit geraumer Zeit dem deutschen Volk keine gute Zukunft prophezeit, weil über all dem zeitlichen Schaffen und Sorgen, über der Jagd nach Geld und Sinnenlust, über dem Pochen auf Wissenschaft und Verstandesbildung, über dem vermessenen Vertrauen auf Heeresmacht und Polizeiordnung die Seele in Vergessenheit gekommen, ja fort und fort durch öffentliche Unsittlichkeit, durch eine nur dem Fleische dienende Kunst und Literatur schwer geschädigt und entwürdigt worden sei.

Mehr Pflege des Seelenlebens, mehr Rücksicht auf die Seele und ihre Bedürfnisse, mehr Seelenfreude im Volksleben, mehr Seelenwärme in der Erziehung und Bildung, mehr Seelsorge, mehr Seele in der Kunst und Literatur — das muß daher die Losung für die Zukunft sein, denn das ist der einzige Weg, der unser Volk aus der Tiefe der Erniedrigung und Entmutigung wieder aufwärts führen kann.

Das sehen aber leider viele nicht ein, die in der neuen Zeit das große Wort führen wollen. Sie wollen den entgegengesetzten Weg einschlagen. Sie möchten am liebsten aus dem Volksleben der Zukunft die Seele ganz ausschalten, ja sie leugnen, daß der Mensch und das Volk eine Seele habe und auf diese irgendwelche Rücksicht zu nehmen sei. Sie möchten alle zu der seelischen und religiösen Bedürfnislosigkeit erziehen, zu der sie ihr eigenes Wesen vergewaltigt haben, möchten am liebsten Kind und Volk luftdicht abschließen gegen das Jenseits und gegen jede religiöse Beeinflussung.

Man preist die Freiheit als das Allheilmittel der Zukunft und redet auch von Freiheit des Gewissens und der Religionsübung. Aber das Vollmaß dieser Freiheit ist doch eigentlich den Religionslosen und Religionsfeinden zugedacht; für die Gläubigen, für die Freunde der Religion, für die Kirche, die von Gott bestellte und begnadete



Seelsorgerin und ihre Diener bleibt nur ein kümmerlicher Rest von Freiheit übrig. Ja diesen scheint man offen den Krieg erklären zu wollen. Es fehlt nicht an Versuchen, gegen sie die Wut eines enttäuschten und hungernden Volkes aufzupeitschen. Gerade wie einst die Heiden den Zusammenbruch des römischen Weltreichs auf die Christen schieben wollten, so kam man jetzt auf den wahnsinnigen und boshaften Gedanken, die Kirche und die Priester haftbar zu machen für den Ausbruch des Krieges oder die lange Dauer des Krieges oder den Zusammenbruch des Deutschen Reiches. Eines der ersten Schlagworte, die nach Ausbruch der Revolution durch die deutschen Lande schwirrten, war: Trennung von Staat und Kirche! Das ist immer ein unheimlicher und verhängnisvoller Ruf, wie schon Papst Leo XIII. in seinem Rundschreiben vom 1. April 1885 wie Papst Pius X. am 11. Februar 1906 und die deutschen Bischöfe in ihrem Allerheiligenhirtenbrief von 1917 dargetan haben; wieviel mehr dann, wenn dieser Ruf wie jetzt im Grunde als Kriegserklärung gemeint ist und als Kriegsmaßregel durchgeführt werden wollte ohne jede Rücksicht auf Gerechtigkeit und Billigkeit.

Großer Gott, welch trauriger Zukunft gehen wir entgegen: Aus tausend Wunden blutet noch vom Kriege her das arme Vaterland. Erbarmungslose Feinde häufen im Siegesübermut Schmach auf Schmach, Qual auf Qual und scheinen, die Hand am Puls, zu beobachten, wieweit man in der Anwendung der Folter noch gehen könne, ohne daß das Leben ganz entflieht. Im Innern Unruhen ohne Ende, Mangel und Entbehrung, Arbeitslosigkeit und Arbeiterstreik. Nach Frieden lechzt das ganze Volk, aber es schaudert zugleich vor dem Frieden, den eine Welt von Feinden ihm zudiktiert und seufzt mit dem Propheten: Im Frieden wird mir bitterste Bitterkeit (Is. 38, 17).

Und nun, als ob all das noch nicht genug des Jammers und Elends wäre, soll gerade jetzt in deutschen Landen ein neuer Krieg heraufbeschworen werden, einer jener Kriege, die nach Ausweis der Geschichte noch viel mehr Unheil und Verderben stiften als die andern, ein Religionskrieg. Jeder Krieg gegen die Religion, gegen die Kirche und ihre Seelsorger und ihre Seelsorge ist ein Krieg gegen die Seele des eigenen Volkes, entwürdigt, schwächt und vergiftet die Volksseele. Die Religion kann er nicht ausrotten; sie wurzelt zu tief in der Seele des Volkes und im Boden der Ewigkeit.



Die Kirche kann er nicht vernichten; über sie hält ein Höherer seine Hand, und sie hat die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen (Mt. 16, 18). Aber unermeßliches weiteres Unheil kann er und wird er über das unglückliche Vaterland bringen, die besten sittlichen Kräfte lahmlegen, durch brutalen Gewissenszwang, durch Ächtung und Verfolgung nicht bloß der Priester, sondern des ganzen gläubigen Volksteils die Ehre der Nation schänden und ihr statt Friede und Freiheit nur Streit und Kampf und Knechtung bringen.

Das sind schreckliche Zeichen der Zeit und düstere Zukunftsaussichten. Möge es nicht so weit kommen. Es wird nicht so weit kommen, wenn wir alle unsere Pflicht tun. Die Pflicht eines jeden katholischen Christen in solcher Zeit heißt: Rette deine Seele! Rette die Seele deines Kindes! Rette die Seele deines Volkes! Dieses dreifache Rettungswerk ist für uns alle die dringlichste und heiligste Aufgabe.

◆◆

Das Gewissen und seine Pflege.

Von Bischof Dr. **Franz Löbmann**, Apostol. Vikar, Dresden.

Mit der Erschütterung des deutschen Staatswesens in seinen Grundfesten und dem Zusammenbruch seiner Einrichtungen haben sich schwere sittliche Schäden an der Seele unseres Volkes offenbart. Eine Gesundung unserer öffentlichen und privaten Verhältnisse kann nur von seiner sittlichen Erneuerung erwartet werden. Die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit muß demnach eine heilige Aufgabe unserer Volksbildung werden.

Das Gewissen ist uns gegeben als Richtschnur für das Leben, als Fingerzeig nach oben, unserer wahren Heimat, als Ruf des Vaters droben, damit wir unseren Hauptzweck des Daseins hier erreichen: die ewige selige Vereinigung mit Gott.

Es ist der nächste und innerste Verkündiger des göttlichen Willens, ist ein Richter, der über uns sein maßgebendes Urteil fällt, ist ein Vergelter, der uns nach Verdienst belohnt oder bestraft. Diese Stimme Gottes im Innern des Menschen ist allen gegeben: es gibt ebensowenig ein Ausweichen wie ein Entrinnen.

Mag das Gewissen dem Menschen auch manchmal lästig sein, so muß man es doch als eine große Gnade preisen, als ein Geschenk des Schöpfers, welches der Mensch wie alle von Gott verliehenen Fähigkeiten veredeln und vervollkommnen, aber auch schänden und verderben kann.

Die erhabenste Aufgabe, ja die Aufgabe aller Aufgaben, bleibt, sein Gewissen zu veredeln. Je besser diese Aufgabe gelöst wird, um so vollendeter werden alle übrigen Zwecke des menschlichen Daseins erreicht werden. Sind ja Veredelung des Gewissens, Besserung und Heiligung des Lebens aufs engste miteinander verbunden, und Gewissenhaftigkeit ist das erhabenste Lob, welches einem Menschen gespendet werden kann.



Wie veredelt man aber nun sein Gewissen?

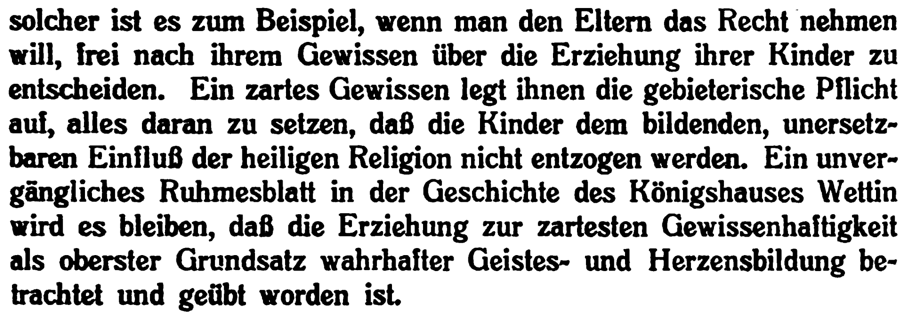
Vor allem dadurch, daß man sich immer vollkommener über den Willen Gottes unterrichtet. Denn nur dieser, wie er ausgesprochen ist durch die übernatürliche Offenbarung, insbesondere die Verkündigung der Lehre Christi durch das unfehlbare Lehramt der Kirche kann dem so leicht in die Irre gehenden Verstande ein sicherer und richtiger Maßstab sein.

Weiter hilft uns zur Schärfung des Gewissens neben der Betrachtung des Lebens Jesu das Beispiel seiner Heiligen. Es wird das erhabene Bild von Millionen edler Männer und Frauen, welche, durch das Vorbild Christi bewogen und durch die Kraft von oben gestärkt, heilig gelebt haben, nicht ohne tiefen Einfluß auf uns sein.

Die Gnade Gottes ist es eben, ob in- oder außerhalb der heiligen Sakramente, welche mächtig an der Vervollkommnung unserer Gewissenhaftigkeit und unseres geistlichen Fortschrittes hilft. Je mehr wir dem Heiligen Geiste den Weg in unser Herz bereiten und uns recht genau über unser Inneres durch tägliche Gewissenserforschung sowie öftere Beichte erforschen, desto zarter wird unser Gewissen. Der Nutzen eines solchen liegt auf der Hand; es warnt und mahnt uns schon bei dem geringsten Anlaß und gibt klare und bestimmte Weisungen.

Wie schrecklich ist es hingegen, wenn der Mensch die Gewissensanlage, dieses erhabene Geschenk des allbarmherzigen Gottes, schändet und verdirbt! Schenkt er als ein in seinen Handlungen freies Geschöpf den Leidenschaften Gehör, verachtet er die Mahnungen Gottes und geht er seinen Begierden nach, so fehlen die Vorwürfe des Gewissens nicht. Wohl dem Sünder, wenn er sich erschüttern läßt und zur Buße und Besserung sich entschließt, rafft er sich aber nicht auf, so siegt immer mehr die Leidenschaft in ihm, das Gewissen wird immer mehr übertönt, so daß der Sünder diesen Ruf des barmherzigen Gottes immer weniger wahrnimmt. Vielleicht erhebt die Stimme des Gewissens noch einmal ihre Donnerstimme bei irgendeinem äußeren Anlaß oder sonst. Überhört der Mensch diesen wohl letzten Gnadenruf, so schweigt sie nun für immer. Es tritt der Zustand der Gewissenlosigkeit ein, wo nur noch kalt berechnende Selbstsucht herrscht.

Das Ringen unserer Tage zwischen Altem und Neuem ist in ein Stadium des Kampfes um die Freiheit des Gewissens eingetreten. Ein



solcher ist es zum Beispiel, wenn man den Eltern das Recht nehmen will, frei nach ihrem Gewissen über die Erziehung ihrer Kinder zu entscheiden. Ein zartes Gewissen legt ihnen die gebieterische Pflicht auf, alles daran zu setzen, daß die Kinder dem bildenden, unersetzbaren Einfluß der heiligen Religion nicht entzogen werden. Ein unvergängliches Ruhmesblatt in der Geschichte des Königshauses Wettin wird es bleiben, daß die Erziehung zur zartesten Gewissenhaftigkeit als oberster Grundsatz wahrhafter Geistes- und Herzensbildung betrachtet und geübt worden ist.

◆◆

Kant und die Gottesbeweise.

Von Geheimrat Dr. **Matthias Baumgartner**, Professor an der Universität zu Breslau.

Die Frage der Beweisbarkeit von Gottes Existenz ist eine Weltanschauungsfrage ersten Ranges, der Kern und Stern jeder Weltanschauung. Keine tiefer angelegte Philosophie und kein bedeutender Philosoph konnte an diesem Problem achtlos vorübergehen. Besondere Beachtung verdient auch heute noch die Stellung, die Kant zu den Gottesbeweisen einnahm. Der Grund liegt darin, daß in der Geschichte der Philosophie von den Anfängen bis zur Gegenwart kein Philosoph sich so lange und so intensiv mit diesem Problem beschäftigt hat wie der Königsberger Weise. Dazu kommt aber noch ein anderes, nämlich der gewaltige Einfluß, den dieser Mann, insbesondere in Deutschland, ausgeübt hat und noch immer ausübt. Gilt er doch bis in die weitesten Kreise der Gebildeten hinein als der Kritiker, als der „Zertrümmerer" aller Gottesbeweise überhaupt.

Was ist nun Richtiges daran? Bedeutet Kants Kritik eine endgültige Erledigung aller Gottesbeweise? Ist es dem Scharfsinn des Königsberger Einsiedlers wirklich gelungen, alle Gottesbeweise ein für allemal unmöglich gemacht zu haben?

Ehe ich auf die Beantwortung dieser Frage eingehe, möchte ich einen kurzen Überblick über die Methode und die Geschichte der Gottesbeweise geben zu dem Zwecke, Kants Unternehmen in den historischen Zusammenhang einzufügen.

Das Urteil: Es gibt einen Gott oder Gott existiert, ist nichts Selbstverständliches. Es muß vielmehr, um seine Gültigkeit behaupten zu können, bewiesen werden. Um diesen Beweis zu führen, hat man, entsprechend den beiden Hauptquellen der Erkenntnis, nämlich Denken und Erfahrung, auch zwei Hauptwege eingeschlagen, nämlich den Denkweg oder Begriffsweg und den Erfahrungsweg.

Den Denkweg bezeichnet man als ontologischen oder apriorischen Weg. Er geht lediglich von Begriffen aus, sei es von dem Begriff des höchsten oder vollkommensten Wesens oder von dem Begriff der Möglichkeit der Dinge, und schließt vom Begriff auf die Existenz Gottes. Man nennt diese Beweisart aus Begriffen den apriorischen oder ontologischen Gottesbeweis.

Den Erfahrungsweg bezeichnet man als den aposteriorischen Weg, weil er Erfahrungen zum Fundament hat. Die Erfahrungen können aber verschiedener Natur sein. So führt der Erfahrungsweg nach verschiedenen Richtungen zum selben Ziel.

Den Ausgangspunkt können bilden die Existenz der Dinge, ihre Zufälligkeit, Bedingtheit oder Kontingenz, ihre Veränderlichkeit oder die Tatsache der Bewegung in der Welt, die Ordnung der Dinge in einer Reihe von Wirkungen und Ursachen, in einer Kausalreihe. Gewöhnlich nennt man diese Form des aposteriorischen Beweisverfahrens den kosmologischen Beweis.

Weiterhin kann ausgegangen werden von der Gesetzlichkeit der Welt, von der zweckmäßigen Anordnung und Zielstrebigkeit der Dinge, speziell der Organismen. Diese Beweisform führt den Namen des teleologischen Beweises, wobei nicht selten der Beweis aus der gesetzlichen Ordnung der Dinge als der nomologische Beweis von dem teleologischen gesondert wird.

Ferner können zum Ausgangspunkt gewählt werden innere Tatsachen, Tatsachen der inneren Erfahrung, so die Tatsache der Wahrheit, ein Beweisgang, der auch als der noologische oder noëtische bezeichnet wird. Endlich die Tatsache des Sittengesetzes oder des Moralgesetzes, welche die Grundlage für den moralischen Gottesbeweis abgibt.

Nach dieser Rückschau über die verschiedenen möglichen Wege oder Methoden, um die Existenz Gottes darzutun, soll der Entwicklungsgang der Gottesbeweise selbst kurz skizziert werden.

Versuche, sich mit den Mitteln der Vernunft von Gottes Existenz Rechenschaft zu geben, reichen bis in die religiösen Urkunden des Judentums und Christentums zurück. In hellem Zorn über jede skeptische Anzweiflung von Gottes Existenz prägte schon der Psalmist das scharfe Wort: Dixit insipiens in corde suo: non est Deus (Ps. 13 und 52). Ein Tor ist, wer in seinem Herzen spricht: Es gibt keinen Gott. Und im Buche Sapientia 13, 1—5

treten bereits die ersten Ansätze zum kosmologischen und teleologischen Beweis hervor, die sodann Paulus im Römerbrief (1, 20) in die ebenso kurze, wie inhaltschwere Formel gekleidet hat: Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque eius virtus et divinitas.

Aber schon lange bevor in der Bibel Beweise für Gottes Existenz versucht wurden, hatte dasselbe Thema im Kreise der griechischen Weisheit eine methodische Formulierung gefunden. Ich erinnere nur an Anaxagoras und Aristoteles, die aus der Tatsache der Bewegung in der Welt auf einen ersten unbewegten Beweger schlossen, ferner an Platon und den ihm geistesverwandten Plotin, die von der Tatsache der Wahrheit aus zur Existenz der Ideen und der höchsten Idee, der Idee des Guten oder der Gottheit, fortschritten, ein Beweisgang, der von Augustinus wiederholt wurde, insofern er von der Wahrheit im Menschen auf die Existenz der göttlichen Wahrheit schloß, in deren Licht erst die Wahrheit im Menschengeist aufleuchtet. Endlich an die Stoa, die mehr als jede andere Schule auf teleologischer Grundlage Gottes Existenz — Gott im pantheistischen Sinne verstanden — zu beweisen sich bemühte und mutig ihre Überzeugung gegen die Angriffe der Akademiker und Epikureer zu verteidigen wußte.

Den Bestrebungen und Leistungen des Mittelalters auf dem Gebiete der Gottesbeweise haben vor allen zwei Männer das Gepräge und die Richtung gegeben, nämlich Anselm von Canterbury (gest. 1109) und Thomas von Aquin (gest. 1274).

Anselm, in den Bahnen Augustins wandelnd, ist der Entdecker des ontologischen Gottesbeweises, indem er aus dem Begriff des höchsten Wesens, des Wesens, quo maius cogitari nequit, auf seine Existenz schloß (Proslogion c. 2—3). Groß war seine Entdeckerfreude, und doch war seine Entdeckung ein Fehlgriff, wie schon der Mönch Gaunilo, Anselms Zeitgenosse, alsbald erkannte.

Auch Thomas von Aquin hat die Beweiskraft des ontologischen Arguments abgelehnt (S. th. I, q. 2, a. 1) und ausschließlich den aposteriorischen Weg beschritten. Er faßte in fünf Argumenten das zusammen, was die griechisch-arabisch-christliche Weisheit zur rationalen Rechtfertigung von Gottes Existenz vorzubringen wußte (S. th. I, q. 2, a. 3). Im Interesse der Klarstellung der folgenden Ausführungen seien seine quinque viae kurz angedeutet:



1. Der Weg von der Bewegung in der Welt. Erschlossen wird ein erster unbewegter Beweger.

2. Der Weg von der Welt als Kausalreihe betrachtet. Erschlossen wird eine erste Kausalität, eine prima causa efficiens.

3. Der Weg von dem Möglichen und dem Notwendigen. Erschlossen wird ein durch sich notwendiges Existierendes.

4. Der Weg von den Seinsstufen der Dinge. Erschlossen wird ein maxime ens, ein höchstes Sein.

5. Der Weg von dem Zweck in der Welt. Erschlossen wird eine Intelligenz als Ursache für die Zweckordnung der Dinge.

In der Neuzeit hat Descartes den ontologischen Beweis Anselms wieder aufgegriffen und ihn sogar an die erste Stelle gerückt, aber auch die aposteriorischen Beweisgänge nicht vernachlässigt. Spinoza beschränkt sich auf den ontologischen Beweis. Leibniz führt den ontologischen und die aposteriorischen Beweisarten durch, ebenso Christian Wolff und die Aufklärung, die, wie Samuel Reimarus, den Hauptnachdruck auf das teleologische Argument legte.

Daß die Skepsis und die Kritik an den Gottesbeweisen nicht vorüberging, ohne gegen sie ihre Waffen zu kehren, ist leicht begreiflich. Schon der alte Protagoras pflegte zu sagen: „Von den Göttern vermag ich nichts zu wissen, weder daß sie sind, noch daß sie nicht sind. Vieles hindert mich, etwas zu wissen: die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens." Später haben Akademiker, die Skeptiker und die Epikureer ihre Angriffe gegen die Gottesbeweise der Stoa gerichtet. Ja selbst im Mittelalter, freilich erst in der Spätscholastik seit dem 14. Jahrhundert, wagte sich die Kritik an die Gottesbeweise heran unter Führung des Franziskaners Wilhelm von Occam und seiner Schule, der Nominalisten. Ihren radikalsten Ausdruck fanden aber die skeptischen Tendenzen erst bei dem Hauptvertreter des modernen Empirismus, bei dem Schotten David Hume in seiner Schrift „Dialoge über natürliche Religion" (1751 abgefaßt, 1758 erschienen), die mit dem Bekenntnis schließt, daß die Existenz Gottes zu beweisen unmöglich sei.

Damit ist der geschichtliche Hintergrund gezeichnet und die Ideenlage auseinander gesetzt, welche der junge Kant vorfand. Aufgewachsen in der Leibniz-Wolffschen Philosophie, hat er sich später Hume und dem Empirismus bedenklich angenähert. Aus diesen zeitgeschichtlichen Prämissen und aus der philosophischen Ent-

wicklung Kants heraus wird auch seine Stellung, die er in der Frage der Gottesbeweise einnimmt, verständlich. Das Problem der Gotteserkenntnis ist für ihn ein Haupt- und Lebensproblem gewesen. Sein ganzes Herz hing an dieser Sache und sein ganzes Leben lang. Sowohl der junge wie der alternde Kant hat sich damit beschäftigt und niemals ist er davon losgekommen. Alle seine bedeutenden Werke legen hierfür Zeugnis ab, von der „Allgemeinen Naturgeschichte des Himmels" (1755) bis zur „Kritik der Urteilskraft" (1790)[1].

In der „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" vom Jahre 1755 unternimmt der 31jährige den Versuch, die Entstehung und den Bau der Welt aus mechanischen Kräften, den beiden Newtonschen Zentralkräften der Attraktion und Repulsion, und ihren Gesetzen verständlich zu machen. „Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen", so lautet sein kühnes Programm (Akad. Ausg. I 229). Er faßt aber seine Aufgabe nicht dahin auf, als ob dadurch Gott als Weltenurheber ausgeschaltet würde. Im Gegenteil, er verwahrt sich energisch gegen die blinde Notwendigkeits- und Zufallstheorie eines Demokrit und Epikur. Sein Gottesbekenntnis findet einen ergreifenden Ausdruck in Sätzen wie den folgenden:

„Da die Materie, die der Urstoff aller Dinge ist, sich einer höchst weisen Absicht unterworfen befindet, so muß sie notwendig in solche übereinstimmende Verhältnisse durch eine über sie herrschende erste Ursache versetzt worden sein. Es ist ein Gott eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und geordnet verfahren kann" (ebd. I 228). An einer andern Stelle (ebd. I 255) heißt es: „Der Lehrbegriff, den wir vorgetragen haben, eröffnet uns eine Aussicht in das unendliche Feld der Schöpfung und bietet eine Vorstellung von dem Werke Gottes dar, die der Unendlichkeit des großen Werkmeisters gemäß ist. . . . Es ist hier kein Ende, sondern ein Abgrund einer wahren Unermeßlichkeit, worin alle Fähigkeit der menschlichen Begriffe sinkt, wenn sie gleich durch die Hilfe der Zahlwissenschaft erhoben wird. Die Weisheit, die Güte, die Macht, die sich geoffenbart hat, ist unendlich."

---

[1] Siehe H. Franke, Kants Stellung zu den Gottesbeweisen im Zusammenhang mit der Entwicklung seines kritischen Systems, Breslauer Inaugural-Dissertation, Breslau 1908.

Das ist die aus tiefster Überzeugung quellende, fast begeisterte Sprache des jungen 31jährigen Kant, der sich hier noch uneingeschränkt und ohne Bedenken auf den Boden des kosmologischen und teleologischen Gottesbeweises stellt. Nur das ontologische Argument in der Formulierung von Anselm und Descartes hat Kant damals schon in einer im gleichen Jahre wie die „Allgemeine Naturgeschichte“, also 1755, erschienenen Schrift „Nova dilucidatio“ als fehlerhaft abgelehnt, aber nur, um einen anderen apriorischen Beweisgang an dessen Stelle zu setzen. Er bildet das Hauptthema eines acht Jahre später erschienenen Buches mit dem Titel „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763), in welchem das Problem der Gottesbeweise nach allen Seiten hin aufgerollt und durchleuchtet erscheint.

Die Stellung Kants ist jetzt eine völlig andere geworden. Man sieht bereits den Kritiker in voller Tätigkeit. Welch scharfe kritische Luft durch diese Schrift geht, läßt schon das Vorwort erkennen. Der Satz: Es ist ein Gott, ist zwar die wichtigste aller unserer Erkenntnisse, aber Kant fügt hinzu: Eine Demonstration desselben ist noch niemals erfunden worden (Akad. Ausg. II 65 f.). Allein trotz dieser schweren skeptischen Bedenken versucht er es noch einmal, einen Beweis zu liefern oder wenigstens das Material, den Beweisgrund, für eine Demonstration herauszuarbeiten. Dies geschieht in apriorischer Form, indem er von der Möglichkeit der Dinge als Folge auf die Existenz Gottes als ihrem Realgrund schließt.

Es ist ein Widerspruch, führt Kant aus, daß irgendeine Möglichkeit sei, und doch gar nichts Wirkliches. Denn wenn gar nichts existiert, dann ist auch nichts gegeben, was denkbar oder möglich wäre, weil dann kein Material oder kein Inhalt mehr für die Denkbarkeit vorhanden wäre (ebd. 79 82). Alle Möglichkeit setzt also etwas Wirkliches als Realgrund voraus. Die Aufhebung dieses Wirklichen selbst würde alle innere Möglichkeit überhaupt aufheben. Dasjenige aber, dessen Aufhebung alle Möglichkeit aufhebt, ist schlechterdings notwendig. Demnach existiert etwas absolut notwendigerweise. Es existiert ein absolut notwendiges Wesen, das den letzten Realgrund aller Möglichkeit enthält (ebd. 83).

Aus dem Begriff des notwendigen Wesens leitet sodann Kant rein apriorisch oder deduktiv seine Eigenschaften ab: die Einzigkeit, Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit, die absolute Voll-

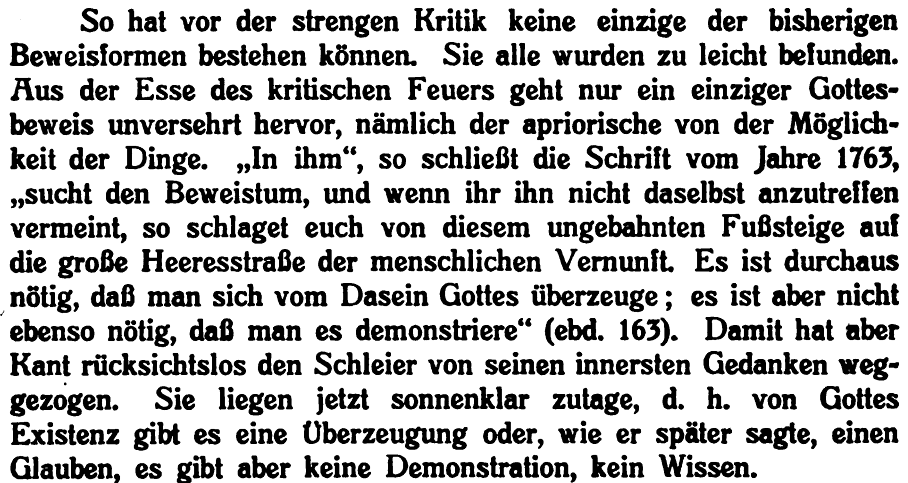
kommenheit oder die höchste Realität und endlich die Geistigkeit oder Intelligenz und Wille.

Auf dem Fundament eines apriorischen Beweisgrundes soll sich also die ganze rationale Theologie nach der Meinung Kants aufbauen lassen. Ein anderes Fundament kennt er nicht mehr. Denn alle übrigen Wege zu Gott und seinen Eigenschaften hält er für falsch und unzureichend, wie er in eingehender Kritik zu zeigen sucht.

Zunächst faßt er den ontologischen Beweis Anselms und Descartes' ins Auge, die aus dem Begriff des vollkommensten Wesens auf seine Existenz schließen. Dagegen wendet Kant ein: Das Dasein ist keine Vollkommenheit der Dinge. Das Dasein ist überhaupt kein Prädikat von einem Ding, das im Begriff des Dinges enthalten wäre. Daher kann es auch nicht aus dem Begriff herausgeholt werden, und der Schluß ist ein Fehlschluß (ebd. 156).

Der kosmologische Beweis der Wolffschen Schule schließt nach der Darstellung Kants von dem, was da ist, nach dem Kausalgesetz auf die Existenz einer ersten, unabhängigen Ursache. Aus dem Begriff der unabhängigen Ursache wird sodann durch logische Zergliederung die Eigenschaft der absoluten Notwendigkeit, aus dieser die Eigenschaft der höchsten Vollkommenheit oder des allerrealsten Wesens und daraus die Eigenschaft der Einzigkeit erschlossen. Allein dieser Beweisgang sei ganz unmöglich; denn er laufe auf den falschen ontologischen Beweis, auf einen Beweis aus bloßen Begriffen hinaus (ebd. 158).

Dem teleologischen Beweis aus der gesetzlichen und Zweckordnung in der Welt spendet Kant das höchste Lob. Er sei so alt wie die menschliche Vernunft, und werde so lange dauern, als es vernünftige Geschöpfe geben werde, die an der edlen Betrachtung teilzunehmen wünschen, Gott aus seinen Werken zu erkennen (ebd. 160). Trotzdem lehnt ihn der Kritiker Kant ab. Er sei der mathematischen Gewißheit und Genauigkeit unfähig. Er führe nur auf einen unbegreiflich großen Urheber, aber nicht auf das Dasein des vollkommensten Wesens. Wir könnten mit logischer Schärfe nur schließen: Dieser Urheber hat viel Verstand, viel Macht, viel Güte, aber nicht: er ist allwissend, allmächtig, allgütig. Ebenso läßt sich die Einzigkeit, da wir nur einen kleinen Teil der Welt kennen, nur mit Wahrscheinlichkeit dartun (ebd. 160 f.).



So hat vor der strengen Kritik keine einzige der bisherigen Beweisformen bestehen können. Sie alle wurden zu leicht befunden. Aus der Esse des kritischen Feuers geht nur ein einziger Gottesbeweis unversehrt hervor, nämlich der apriorische von der Möglichkeit der Dinge. „In ihm", so schließt die Schrift vom Jahre 1763, „sucht den Beweistum, und wenn ihr ihn nicht daselbst anzutreffen vermeint, so schlaget euch von diesem ungebahnten Fußsteige auf die große Heeresstraße der menschlichen Vernunft. Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere" (ebd. 163). Damit hat aber Kant rücksichtslos den Schleier von seinen innersten Gedanken weggezogen. Sie liegen jetzt sonnenklar zutage, d. h. von Gottes Existenz gibt es eine Überzeugung oder, wie er später sagte, einen Glauben, es gibt aber keine Demonstration, kein Wissen.

Fragen wir uns, worin hat die skeptische Opposition Kants gegen alle Gottesbeweise in der Schrift des Jahres 1763 ihre letzte Wurzel?

Die Antwort auf diese Frage ist nicht schwer. Die Gründe liegen in Kants philosophischer Entwicklung. Er hatte sich inzwischen von der Leibniz-Wolffschen Metaphysik, ja von jeder Metaphysik überhaupt, losgelöst und befand sich auf dem Wege zum Empirismus und Idealismus. Die Metaphysik gilt ihm, wie schon in der Vorrede zum „einzig möglichen Beweisgrund" betont wird, als „bodenloser Abgrund", als „ein finsterer Ozean ohne Ufer und ohne Leuchttürme" (ebd. 66). Die notwendige Konsequenz einer solchen metaphysik-feindlichen Position muß natürlich in erster Linie die Gottesbeweise treffen; denn Gott, seine Existenz und seine Eigenschaften sind das am meisten metaphysische Objekt.

Die Entwicklung vom Metaphysiker zum Antimetaphysiker, vom Rationalisten zum Empiristen und Idealisten vollendete sich in den folgenden zwei Jahrzehnten und war abgeschlossen, als 1781 die erste der drei Kritiken erschien. Der 57jährige Philosoph stand jetzt auf dem Boden des kritischen Idealismus, d. h. der Lehre, daß unsere Erkenntnis über die sinnlichen Gegenstände oder über die Erscheinungen nicht hinausführe. Wo von einer übersinnlichen Erkenntnis die Rede sei, wie auf dem Gebiete der Metaphysik, die von Welt, Seele und Gott Erkenntnisse zu besitzen glaube, da liege nichts als Täuschung und Illusion vor. Die Metaphysik erscheint

ihm als ein nutzloses Gewebe von Widersprüchen oder Antinomien, von Fehlschlüssen oder Paralogismen und von Trugschlüssen oder Sophismen.

Von diesen erkenntnistheoretischen Grundansichten getragen tritt Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ an die Gottesbeweise heran. Daß sie ein Blendwerk der Vernunft darstellen, steht ihm auf Grund seiner Prämissen von vornherein fest. Denn schon nach der Existenz Gottes zu fragen, hat keinen Sinn, da der Existenzbegriff gar nicht auf Übersinnliches angewendet werden kann, ebensowenig wie die Kausal- und die Zweckkategorie, worauf alle Gottesbeweise aufgebaut sind. Ohne Umschweife erklärt er, bei den Gottesbeweisen „spanne die Vernunft vergeblich ihre Flügel aus, um über die Sinnenwelt durch die bloße Macht der Spekulation hinauszukommen“ (Kr. d. r. Vern. 467, ed. Reclam). Sehen wir aber zu, wie er seine prinzipielle Opposition zu begründen sucht. Das Schema des Vorgehens ist das gleiche, wie im „einzig möglichen Beweisgrund“, d. h. er behandelt zuerst den ontologischen, dann den kosmologischen und endlich den teleologischen oder, wie er sich ausdrückt, den physikotheologischen Gottesbeweis.

Beim ontologischen Argument, bei dem er wiederum die Formulierung Anselms und Descartes' im Auge hat, bringt er keine neuen Einwände vor. Er wiederholt im wesentlichen nur, was er schon im „Beweisgrund“ dargelegt hatte, daß nämlich das Dasein kein reales Prädikat, daß es nicht im Begriff eines Dinges als Merkmal enthalten sei, und daß es infolgedessen auch nicht aus dem Begriff herausgeholt oder herausgelöst werden könne. Neu ist nur die Illustrierung durch das bekannte Beispiel von den hundert wirklichen und den hundert möglichen Talern. Die hundert wirklichen Taler enthalten begrifflich, vom Standpunkt des Begriffs aus nicht mehr als die hundert möglichen. Nur vom Gesichtspunkt unserer Kasse ist im ersteren Fall ein Plus gegeben (ebd. 473).

Auch bei dem kosmologischen Argument kehrt zunächst der schon im „Beweisgrund“ erhobene Einwand wieder, daß es in den ontologischen Beweis auslaufe, nur ein versteckter ontologischer Beweis sei und darum wie dieser falsch sein müsse. Aber Kant geht jetzt noch einen Schritt weiter. In dem kosmologischen Beweis, so meint er, „halte sich ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen verborgen“ (ebd. 479 f.). Nur zwei dieser „Anmaßungen“

wollen wir aus diesem „Nest" herausgreifen, nämlich die beiden wichtigsten, die zugleich die Abhängigkeit von seiner Erkenntnistheorie am schärfsten beleuchten.

Die erste „Anmaßung" besteht darin, daß der kosmologische Beweis das Kausalgesetz zu Hilfe nimmt, um von dem Zufälligen oder Kontingenten auf eine überweltliche Ursache zu schließen. Dies ist eine Anmaßung nach Kant, weil gemäß seiner Erkenntnistheorie das Kausalgesetz nur soweit reicht, als die Sinne reichen, und jenseits der Sinnesgegenstände alle Bedeutung verliert.

Eine zweite „Anmaßung" hängt mit der ersten zusammen und steckt darin, daß der kosmologische Beweis die Annahme macht, die Reihe der Ursachen in der Sinnenwelt könne nicht ins Unendliche gehen, sondern als Anfang müsse eine erste, über die Sinnenwelt hinausragende Ursache gedacht werden. Ein solches Überschreiten der Erfahrung, ein solches Hinausführen der Kausalkette über die Sinnenwelt sei unstatthaft aus dem schon vorhin berührten Grunde, weil nämlich das Kausalgesetz nur innerhalb der Sinnengegenstände Geltung hat (ebd. 480).

Endlich wirft Kant dem kosmologischen Argument noch eine Erschleichung oder eine „transzendentale Subreption" vor, die in dem Obersatze liege: Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Denn die Begriffe Zufälligkeit und Notwendigkeit dürfen nicht auf die Dinge selbst, sondern nur auf die Erscheinungen angewandt werden. Auch dieser Einwand ist nur eine Konsequenz seiner Erkenntnistheorie, derzufolge es nur eine Erkenntnis der Erscheinungen, aber nicht der Dinge an sich gibt (ebd. 484).

Bei Besprechung des teleologischen oder physikotheologischen Beweisganges kann sich Kant, wie schon früher im „Beweisgrund", nicht enthalten, denselben mit den größten Lobsprüchen zu bedenken. „Dieser Beweis verdiene jederzeit mit Achtung genannt zu werden. Er sei der älteste, klarste und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er vermehre den Glauben an einen höchsten Urheber bis zu einer unwiderstehlichen Überzeugung" (ebd. 489). Aber trotzdem kann er die Ansprüche nicht billigen, die diese Beweisart auf apodiktische Gewißheit mache. Er erhebt gegen dieselbe folgende Anklagen, die er in der Hauptsache schon im „Beweisgrund" vorgebracht hatte:

1. Der Schluß aus der Zweckordnung in der Welt sei nur ein Analogieschluß. Aus der Analogie einiger Naturprodukte mit den Kunstprodukten, wie Schiffe, Häuser, Uhren, werde geschlossen, daß, wie in der Kunst, so auch in der Natur, eine intelligente und wollende Kausalität zugrunde liege.

2. Dieser Analogieschluß könne nur die Zufälligkeit der Form in der Natur dartun, aber nicht die der Materie oder der Substanz der Welt. Der Beweis führe also höchstens zu einem Weltbaumeister, der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer sehr eingeschränkt wäre. Er führe aber nicht zu einem Weltschöpfer, dessen Idee alles unterworfen sei (ebd. 491 f.).

3. Der Schluß gehe von der Ordnung und Zweckmäßigkeit als einer zufälligen Einrichtung der Welt auf das Dasein einer ihr proportionierten Ursache. Nun kennen wir aber nur einen kleinen Teil dieser Welt. Noch weniger können wir sie mit allen möglichen Welten vergleichen. Daher können wir von der Ordnung, Zweckmäßigkeit und Größe wohl auf einen weisen, gütigen, mächtigen Urheber derselben schließen, aber nicht auf einen allwissenden, allmächtigen, allgütigen Urheber. Dies könne nur dadurch geschehen, daß das teleologische Argument den Boden der Erfahrung verlasse und zu der aus der Ordnung und Zweckmäßigkeit erschlossenen Zufälligkeit der Welt überspringe. Von dieser gehe man dann weiter durch rein apriorische Begriffe zum Dasein eines schlechthin notwendigen Wesens und von dem Begriff der absoluten Notwendigkeit der ersten Ursache zum Begriff einer allumfassenden Realität, des ens realissimum. Mit anderen Worten: der teleologische Beweis gehe in den kosmologischen über, dem wieder der ontologische zugrunde liege. Dieser sei aber ein Fehlschluß, und damit sei auch der teleologische dem gleichen Schicksal verfallen (ebd. 493 f. Kr. d. prakt. Vern. Akad. Ausg. V 139. Kr. d. Urteilskr. ed. Reclam 384).

4. Endlich sei noch ein letzter Einwand aus der Subjektivität des Zweckbegriffes hier angefügt, weil er den eigentlichen und tiefsten Grund offenbart, aus welchem Kant den teleologischen Gottesbeweis ablehnt und ablehnen muß. „Was beweist am Ende“, so fragt er, „auch all die allervollständigste Teleologie? Beweist sie etwa, daß ein solches verständiges Wesen da sei? Nein, nichts weiter, als daß wir nach der Beschaffenheit unserer Erkenntnisvermögen . . . . . uns schlechterdings keinen Begriff von der Mög-

lichkeit einer solchen Welt machen können als so, daß wir uns eine absichtlich wirkende oberste Ursache derselben denken" (Kr. d. Urteilskr. 284 f.), d. h. objektiv können wir den Satz: Es ist ein verständiges Urwesen, nicht beweisen. Nur subjektiv, für unsere Erkenntnis, haben wir die Zwecke in der Natur so anzusehen, als ob sie in einer intelligenten Kausalität ihre höchste Ursache hätten. Der Zweckbegriff ist also eine subjektive Form unseres Denkens ohne objektive oder reale Bedeutung. Er vermag uns keinerlei Erkenntnis von der Wirklichkeit, von den Dingen an sich zu vermitteln. Daher müssen alle Bemühungen, von dem Boden der Teleologie aus, selbst bei größter Vollständigkeit, zu Gott vorzudringen, ein vergebliches und nutzloses Spiel bleiben.

So hat die „Kritik der reinen Vernunft" gänzlich negativ geendigt. Alle Versuche, Gottes Dasein wissenschaftlich zu beweisen, sind gänzlich fruchtlos. Aber nicht minder fruchtlos ist freilich auch das Gegenteil, nämlich Gottes Dasein zu widerlegen (Kr. d. r. Vern. 568). Indessen ist die Negation doch nicht Kants letztes Wort in dieser wichtigen Sache. Bereits in der „Kritik der reinen Vernunft" leuchtet ihm ein Weg auf, den er gehen will, um über die reine Negation hinauszukommen. „Wir werden künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daß sie das Dasein eines höchsten Wesens nicht bloß voraussetzen, sondern auch, da sie in anderweitiger Betrachtung schlechterdings notwendig sind, es mit Recht, aber freilich nur praktisch postulieren" (Kr. d. r. Vern. 496). Damit wird das Moralgesetz und im Zusammenhang damit der Begriff des Postulats eingeführt und das Gottesproblem aus dem Kreise der theoretischen Vernunft auf das Gebiet der praktischen Vernunft oder der Moral hinübergeschoben. Die Frage nach der Erkenntnis von Gottes Existenz erhält jetzt eine neue und, wie Kant meint, hoffnungsvolle und aussichtsreiche Wendung in der Gestalt des moralischen Beweises, den er in der „Kritik der praktischen Vernunft" 1788 zuerst entwickelt und in der „Kritik der Urteilskraft" 1790 wiederholt.

Der moralische Beweis ist seiner Struktur nach auf zwei Pfeilern aufgebaut, nämlich auf dem Sittengesetz und auf dem Begriff des höchsten Gutes. Das moralische Gesetz fordert eine notwendige Auswirkung, Beförderung und Erreichung des höchsten Gutes. Das höchste Gut besteht in der Verknüpfung der Tugend

oder Sittlichkeit mit einer ihr genau proportionierten Glückseligkeit in der Welt (Kr. d. prakt. Vern. 110). Diese Verknüpfung kann aber unmöglich in bloßen Naturursachen oder in der Naturkausalität ihren Grund haben (Kr. d. Urteilskr. 347). Daher muß das Dasein einer von der Natur verschiedenen Ursache postuliert werden, die den Grund des Zusammenhanges, der Zusammenstimmung zwischen Sittlichkeit, Glück und Natur enthält und infolgedessen als eine moralisch gesetzgebende, nach moralischen Prinzipien die Natur beherrschende Kausalität gedacht werden muß, die durch Verstand und Wille Ursache der Natur ist (Kr. d. prakt. Vern. 125).

So kommt Kant vom moralischen Gesetz aus über den Weg des höchsten Gutes zur Annahme eines moralischen und damit intelligenten und wollenden Welturhebers. Das moralische Gesetz ergibt aber noch mehr. Es setzt einen Welturheber von höchster Vollkommenheit, ein allervollkommenstes oder allerrealstes Wesen voraus, eine Leistung, die Kant den Gottesbeweisen von der Natur aus stets bestritten hatte. Der Welturheber muß allwissend sein, um mein Verhalten bis zum Innersten meiner Gesinnung in allen möglichen Fällen und in alle Zukunft zu erkennen. Er muß ferner allmächtig sein, um meinem Verhalten die angemessenen Folgen zu erteilen, ebenso muß er allgegenwärtig und ewig sein (Kr. d. prakt. Vern. 140). Er muß allgütig und gerecht sein, weil diese beiden Eigenschaften die Bedingungen der Kausalität einer obersten Ursache der Welt als höchsten Gutes unter moralischen Gesetzen ausmachen, oder anders ausgedrückt: Er muß das höchste Gut selbst sein. Endlich muß er ein einziger Urheber sein (Kr. d. Urteilskr. 385).

Die rationale Theologie erhält somit nicht in der Physik, sondern in der Ethik ihr Fundament und ihre Verankerung. Sie ist möglich, aber nicht auf der Basis der Natur oder als Physikotheologie, sondern nur auf der Basis der Ethik oder als Ethikotheologie (Kr. d. Urteilskr. 337 ff.).

Aber ein wichtiges Moment ist dabei nicht außer acht zu lassen, nämlich, daß Kant den moralischen Beweis nicht als objektiv gültigen Beweis im theoretischen Sinn, nicht als eine Erkenntnis, als ein Wissen aufgefaßt haben will (Kr. d. prakt. Vern. 124 126 146. Kr. d. Urteilskr. 347 355 f. 387). Denn damit würde er sich selbst untreu werden, mit sich selbst und mit den Ergebnissen der Kritik

der reinen Vernunft in Widerspruch geraten. Gemäß dem dort endgültig festgelegten erkenntnistheoretischen Standpunkt sind Gottesbeweise im wissenschaftlichen und objektiven Sinn ein für allemal unmöglich. Daran läßt Kant auch in der Kritik der praktischen Vernunft und in der Kritik der Urteilskraft nicht rütteln. Ausdrücklich versichert er, daß er auf dem Wege der Ethik die Existenz Gottes nicht wissenschaftlich bewiesen, sondern nur postuliert habe. Die Existenz Gottes ist ein Postulat der praktischen Vernunft, des Moralgesetzes, eine notwendige Bedingung oder Forderung des menschlichen Handelns, ein „Glaube", ein „Vernunftglaube", ein „moralischer Glaube" (Kr. d. prakt. Vern. 124 126 146). „Dieser Glaube ist nicht eine grundlose Meinung, sondern in der Vernunft für die Absicht der Vernunft in praktischer Hinsicht hinreichend begründet" (Kr. d. Urteilskr. 374).

Dies ist Kants letztes Wort in Sachen der Gottesbeweise. Er kleidet das Resultat in die bekannte Formel: „Ich mußte das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen" (Vorrede zur Kr. d. r. Vern.[2] 26).

Halten wir nun Rückschau über die Kantsche Polemik und fragen wir, ob sie als stichhaltig anzuerkennen ist?

Bezüglich der Kritik des ontologischen Beweises wird man Kant ohne weiteres zustimmen. Auf diesem Wege läßt sich das Dasein Gottes nicht beweisen, wie schon Gaunilo und Thomas von Aquin gezeigt haben.

Dagegen muß man die Kritik, die Kant an dem kosmologischen Argument übt, als unberechtigt ablehnen. Sein Haupteinwand, den er im „Beweisgrund" und später in der „Kritik der reinen Vernunft" übereinstimmend vorträgt, daß der kosmologische Beweis ein versteckter ontologischer sei, ist gänzlich haltlos. Das kosmologische Argument schließt in keinem seiner Teile aus dem Begriff des allerrealsten Wesens auf seine Existenz, wie Kant es darzustellen sucht. Es macht nirgends den Sprung aus der begrifflichen Ordnung in die reale. Es schließt vielmehr in seinem ersten Teil von einer empirischen Existenz auf eine überempirische, notwendige und unbedingte Existenz, es geht also im ersten Teil von Existenz zu Existenz. Wenn im zweiten Teil von der Notwendigkeit des bereits als existierend nachgewiesenen Wesens auf seine höchste Vollkommenheit geschlossen wird, und von dieser auf die Einzigkeit,



so ist dies ebenfalls kein Schluß von einem Begriff auf die Existenz. Ebensowenig haben wir es lediglich mit bloßen Begriffen zu tun, sondern mit einem Wesen, dessen Existenz bereits erwiesen ist, und das nur genauer in seinen Eigenschaften auf deduktivem Wege bestimmt wird. Es verhält sich genau so, wie wenn von einem Dreieck, dessen Existenz nachgewiesen ist, aus dem Begriff des Dreiecks seine Eigenschaften abgeleitet werden, ein Verfahren, das logisch unanfechtbar ist.

Die weiteren Einwände, daß der kosmologische Beweis ein ganzes Nest von dialektischen Anmaßungen enthalte, oder daß der Kausalbegriff und das Kausalgesetz über die Grenzen der Erfahrung hinaus angewandt werden, sind nichts als Konsequenzen aus dem empiristischen Einschlag seiner Erkenntnistheorie und fallen mit der Ablehnung derselben sofort in sich zusammen.

Was die Kritik des teleologischen Beweises betrifft, so ist die Behauptung Kants, er gehe auf den ontologischen zurück und sei infolgedessen falsch, mit Entschiedenheit zurückzuweisen. Ontologisch sei er deswegen, weil er auf den kosmologischen überspringe und dieser sich in reinen Begriffen bewege, also ontologischen Charakter trage. Aber diese Ansicht Kants ist bereits im vorhergehenden als unhaltbar dargetan worden. Der kosmologische Beweis ist kein ontologischer, und darum kann es auch der teleologische nicht sein.

Richtig ist, daß der teleologische auf den kosmologischen zurückgreift. Er nimmt den kosmologischen als Ergänzung zu Hilfe; denn aus seinen eigenen Mitteln führt er nur zu einem weisen und mächtigen Welturheber, insofern wir tatsächlich nur einen kleinen Teil der Welt kennen und die Ursache der Wirkung proportioniert sein muß. Aber durch die Bezugnahme auf den kosmologischen Beweis, der die Existenz einer unbedingten Kausalität dartut, ergibt sich sofort, daß der Welturheber nicht bloß ein weises und mächtiges, sondern ein allweises, allwissendes, allmächtiges Wesen sein muß. So werden die Schranken des teleologischen Beweisganges durch den kosmologischen hinweggeräumt, und er erfährt durch seine Verkettung mit dem kosmologischen nicht nur keine Entwertung, wie Kant glauben machen will, sondern die wünschenswerteste Vollendung.

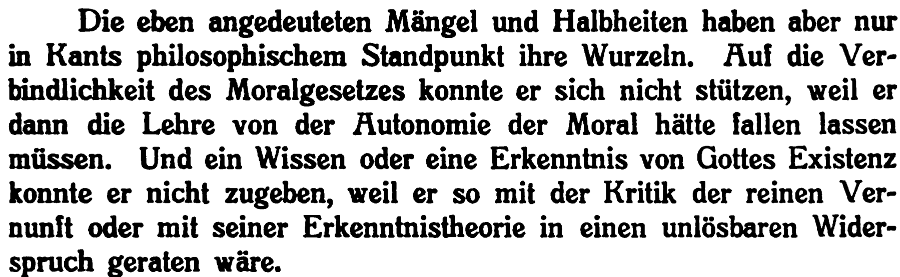
In dieser Verkettung ist auch die Lösung der weiteren Schwierigkeit gegeben, nämlich, daß der teleologische Gottesbeweis nur einen Weltbaumeister, aber nicht einen Weltschöpfer ergebe. Denn eine unbedingte Kausalität kann in ihrem Tun nicht an etwas, das von ihr unabhängig ist, nämlich an den Stoff oder die Materie gebunden erscheinen, sonst wäre sie nicht mehr unbedingte Kausalität, sondern durch den Stoff beschränkt und von ihm abhängig. Die Materie mitsamt ihrer Gesetzlichkeit und Struktur muß daher der unbedingten Kausalität unterworfen, von ihr hervorgebracht sein. Auch in diesem Punkte erfährt somit der teleologische Beweis durch den kosmologischen seine Ergänzung.

Der letzte Kantsche Einwand endlich, daß der Zweckbegriff keine objektive Bedeutung habe, sondern nur eine subjektive Form unseres Denkens sei, würde allerdings jeden teleologischen Beweis unmöglich machen. Allein eine solche subjektivistische Auffassung der Zweckkategorie ist nur eine Konsequenz des Kantischen Idealismus und fällt mit seiner Ablehnung von selbst.

Was die Kritik der reinen Vernunft zerstört hatte, die großen Ideen und Gegenstände der Metaphysik und der übersinnlichen Welt: Gott, Seele, Unsterblichkeit, will Kant nicht versinken lassen, er will sie vielmehr retten in der Kritik der praktischen Vernunft und der Urteilskraft. Wie sehr aber auch sein Herz und Gemüt an diesen großen Dingen hängt, sein Rettungsversuch, den speziell der moralische Gottesbeweis darstellt, kann nur als mißlungen bezeichnet werden, mißlungen in seinen Grundlagen und in seinem Resultat.

Seiner Grundlage nach darf der moralische Gottesbeweis nicht lediglich, wie Kant tut, auf das Glück der vernünftigen Wesen in dieser Welt und in den Grenzen des Naturlaufs gegründet werden, sondern es muß unter allen Umständen der sittliche Ausgleich in einer jenseitigen Welt ins Auge gefaßt werden. Weiterhin durfte die Verbindlichkeit des Moralgesetzes und ihr Ursprung bei der Grundlegung des moralischen Beweises nicht außer acht gelassen werden.

Noch schwerere Bedenken müssen aber gegen das Resultat des moralischen Gottesbeweises geltend gemacht werden, nämlich, daß er nur zu einem Postulat, zu einem „Glauben“ an Gottes Existenz, aber nicht zu einem Wissen, zu einer Erkenntnis von Gottes Existenz führe. Denn der „Glaube“ ist kein Ersatz für das Wissen in einer so entscheidenden Sache, wie es die Existenz Gottes ist.



Die eben angedeuteten Mängel und Halbheiten haben aber nur in Kants philosophischem Standpunkt ihre Wurzeln. Auf die Verbindlichkeit des Moralgesetzes konnte er sich nicht stützen, weil er dann die Lehre von der Autonomie der Moral hätte fallen lassen müssen. Und ein Wissen oder eine Erkenntnis von Gottes Existenz konnte er nicht zugeben, weil er so mit der Kritik der reinen Vernunft oder mit seiner Erkenntnistheorie in einen unlösbaren Widerspruch geraten wäre.

Zum Schluß kehre ich zum Anfang zurück und frage: Ist Kant wirklich der Zertrümmerer, der Zermalmer der Gottesbeweise? Ist seine Kritik so unwiderleglich, daß sie von jedermann hingenommen werden müßte? Ich vertraue, meine Ausführungen haben das Gegenteil dargetan. Nur wer sich auf den Kantschen Standpunkt stellt, die Thesen des transzendentalen Idealismus akzeptiert, für den gibt es tatsächlich keine Gottesbeweise und kann es keine geben. Kants Bestreitung der Gottesbeweise steht und fällt mit seiner Erkenntnistheorie. Wer die letztere aus guten Gründen glaubt ablehnen zu müssen, für den ist die Bahn frei sowohl in bezug auf die Metaphysik wie speziell in bezug auf die Gottesbeweise. Metaphysik und Gottesbeweise sind möglich auf dem Boden der realistischen Erkenntnistheorie, und die Frage nach der Geltung der Gottesbeweise ist wesentlich eine erkenntnistheoretische Frage.

Der Aufbau und die Begründung des erkenntnistheoretischen Realismus erscheint somit für den Metaphysiker wie für den rationalen Theologen als wichtigste Aufgabe, durch die sie sich allein Fundamente und Standort sichern können.

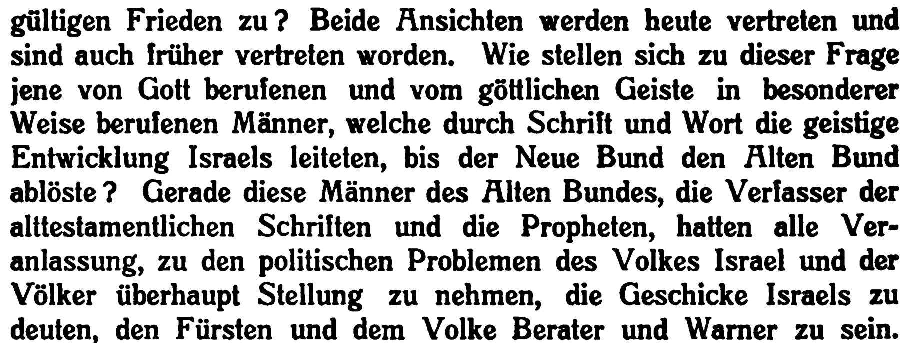
◆◆◆

Das Alte Testament und der Völkerfriede.

Von Domkapitular Dr. **Johannes Nikel,** Professor an der Universität zu Breslau.

Ein charakteristisches Merkmal des alttestamentlichen Schrifttums besteht darin, daß die erzählenden und prophetischen Schriften uns die zwar nicht lückenlose, aber doch in den wesentlichen Bestandteilen vollständige Geschichte eines ganzen Volkes bieten, und zwar von dessen Entstehung bis zu seinem politischen Untergange. In den Geschicken der Völker wiederholen sich, wie jeder Kenner der Geschichte weiß, Ursachen und Wirkungen in manchmal überraschender Weise, so daß man nicht nur die Geschichte die Lehrmeisterin der Menschen genannt, sondern sogar den Versuch gemacht hat, den Verlauf der ganzen Weltgeschichte in gewisse Formeln zu fassen, d. h. eine Geschichtsphilosophie zu konstruieren. Wer nun in der geschichtlichen Entwicklung der Völker nicht einen nach notwendigen Gesetzen sich vollziehenden Prozeß, sondern die Verwirklichung der Pläne Gottes erblickt, und wer speziell für das Volk Israel ein besonderes, der menschlichen Heilsgeschichte dienendes Walten, die sogenannte übernatürliche Offenbarung annimmt, für den wird das Alte Testament ein Buch sein, in welchem er auch Belehrung sucht über das Ziel der politischen Entwicklung aller Völker.

Daß die einen einheitlichen Typus darstellende Menschheit sich allmählich in viele Völker verzweigt hat, daß diese Völker sich zwar friedlich beeinflussen, aber andererseits auch bitter bekämpfen, welchen Sinn hat das und welchem Ende strebt dies zu? Ist der Kampf das notwendige, niemals entbehrliche Mittel, um die Menschheit zu höheren Kulturstufen hinaufzuführen, oder strebt alles Kämpfen und Ringen einem Ausgleich, einem endlichen und end-


gültigen Frieden zu? Beide Ansichten werden heute vertreten und sind auch früher vertreten worden. Wie stellen sich zu dieser Frage jene von Gott berufenen und vom göttlichen Geiste in besonderer Weise berufenen Männer, welche durch Schrift und Wort die geistige Entwicklung Israels leiteten, bis der Neue Bund den Alten Bund ablöste? Gerade diese Männer des Alten Bundes, die Verfasser der alttestamentlichen Schriften und die Propheten, hatten alle Veranlassung, zu den politischen Problemen des Volkes Israel und der Völker überhaupt Stellung zu nehmen, die Geschicke Israels zu deuten, den Fürsten und dem Volke Berater und Warner zu sein.

Die erzählenden Schriften des Alten Testamentes sind zu einem großen Teil erfüllt mit Kriegsberichten. Waffengetümmel vernimmt, wer sich in die mittleren Bücher des Pentateuch und das Buch Josua, das Richterbuch, die Bücher Samuels, der Könige, der Chronik und der Makkabäer vertieft. Und doch ist das Alte Testament ebenso wie das Neue Testament ein Buch des Friedens, ein Buch, das mit dem Frieden anfängt, dem Frieden des Menschen mit Gott, und auch mit dem Frieden insofern schließt, als es den ewigen Frieden der Menschheit als das Ziel der Völkergeschichte ansieht.

Wenn in der Heiligen Schrift das Wort *Friede* gebraucht wird, so hat, je nach dem Zusammenhange, dieser Ausdruck verschiedene Bedeutung. Die Heilige Schrift spricht von einem Frieden mit Gott, dem *Gewissensfrieden*, von einem Frieden mit dem Nächsten im eigenen Lande, dem *sozialen Frieden*, endlich von einem Frieden der Nationen und Staaten untereinander, dem *Völkerfrieden*. Von letzterem allein soll hier die Rede sein. Indem wir dem Gange der alttestamentlichen Geschichtserzählung folgen, untersuchen wir, *welche Entwicklung die Idee des Völkerfriedens in der ältesten Geschichte der Menschheit und in den Schicksalen des Volkes Israel erfahren hat.*

1. Der biblische Bericht über die Urzeit.

Das Alte Testament beginnt mit dem Frieden, auch mit dem Völkerfrieden. Die ersten Blätter der biblischen Geschichtserzählung berichten, daß alle Menschen von einem Paare abstammen, daß sie also im weitesten Sinne des Wortes Brüder sind. Daß das israelitische

Volk sich der ethisch-humanitären Konsequenzen dieser Auffassung bewußt war, beweisen unter anderem die Worte, welche der Dichter des Buches Job dem frommen Dulder in den Mund legt: „Wenn ich das Recht meines Knechtes verachtet hätte und das meiner Magd, wenn wir im Streite waren, was wollte ich tun, wenn Gott sich erhöbe, und wenn er untersuchte, was wollte ich ihm erwidern? Hat nicht, der mich erschuf, im Mutterleibe auch ihn erschaffen, und hat nicht e i n e r uns alle im Mutterleibe bereitet?" (Job 31, 13—15.) Doch kehren wir zur Urgeschichte zurück. Der biblische Schriftsteller läßt die Menschen bald in den ersten Generationen nach den Stammeltern in zwei Lager gespalten sein, die aber nicht ethnographische, sondern moralische Gegensätze darstellen. Die Kainiten vertreten die der irdischen Kultur zugewandte Richtung; bei den Sethiten wird der Wandel mit Gott hervorgehoben. In der Linie der Kainiten treten die ersten Bearbeiter der Metalle auf (1. Mos. 4, 22). Damit steht im Zusammenhange die Verwendung der Metalle zur Waffenbereitung und die Proklamierung der Blutrache (1. Mos. 4, 23 ff.), welche in ihren weiteren Wirkungen nicht bloß Familien, sondern auch Stämme und Völker entzweit.

Die eigentliche S p a l t u n g d e r M e n s c h h e i t i n V ö l k e r und Völkergruppen tritt erst bei den Nachkommen Noahs auf. Die Völkertafel der Genesis (1. Mos. 10) unterscheidet die drei Gruppen der Semiten, Chamiten und Japhetiten. Man hat dieses Kapitel meist vom Standpunkt der Profangeschichte, der Ethnographie und der historischen Geographie betrachtet. Es darf aber auch der ethisch-humanitäre Gedanke nicht verkannt werden, die Idee vom gemeinsamen Ursprung und der genealogischen Verwandtschaft aller Völker (1. Mos. 10, 32). Die r ä u m l i c h e Trennung der Völker bringt der biblische Schriftsteller mit der Sprachenverwirrung (1. Mos. 11, 1—9) in Verbindung. Die ältesten Geschlechter wohnten, wie wir lesen, friedlich beisammen und hatten nur eine Sprache. Sie wollten sich ein Sinnbild ihrer Einheit und ihrer Macht schaffen, indem sie einen Turm zu bauen unternahmen, der bis in die Wolken ragen sollte. Da strafte sie der Herr für ihren Hochmut, indem er „ihre Sprachen" verwirrte. Was der biblische Schriftsteller sich hier unter „Sprachen" und dem „Sich-nicht-verstehen" gedacht hat, ob eine wirkliche philologische Differenzierung der Sprachen oder die Verschiedenheit religiöser Anschauungen oder soziale Gegensätze, darüber gibt es

verschiedene Ansichten. Der tiefste Sinn dieser Erzählung scheint folgender zu sein. Die Spaltung der Menschheit, durch welche der Völkerfriede gestört wird, hat ihre Wurzel in der Sünde, und zwar vornehmlich im Hochmut. Nicht die irdischen Interessen, deren Symbol der babylonische Turm ist, sollen die Menschen einigen, sondern die demütige Anerkennung Gottes als des höchsten Herrn. Sobald die Menschen ihre übernatürliche Bestimmung vergessen und im Bewußtsein ihrer Kraft irdischen Interessen nachgehen, bringt Gott sie zur Erkenntnis ihrer Schwäche, indem er sie zerstreut. Tatsächlich sind stets ja die egoistischen Triebe und die Herrschsucht die Ursache der Störung des Völkerfriedens gewesen.

2. Die Patriarchengeschichte.

Der biblische Schriftsteller verengt, nachdem er die Urgeschichte abgeschlossen hat, seinen Gesichtskreis und wendet sich mittels der genealogischen Nachrichten, welche die Ahnen Abrahams betreffen, den Anfängen des israelitischen Volkes zu. Die Patriarchengeschichte verläuft im allgemeinen friedlich. Die Friedfertigkeit Abrahams, hervorgegangen aus einem durch Glauben und Gottvertrauen geläuterten Charakter, offenbart sich in seinem Bündnis mit Abimelech (1. Mos. 21), in der friedlichen Trennung von seinem Neffen Lot (1. Mos. 13, 8 ff.) und in der Fürbitte für das lasterhafte Sodom, das Lot und die Seinigen bedrängt hatte (1. Mos. 18, 16 bis 19, 11). Nur einmal muß Abraham zu den Waffen greifen, nachdem seine Verwandten durch Streifscharen fremder Könige ihrer Habe beraubt und in die Gefangenschaft geführt worden sind. Das friedliche Bild patriarchalischer Frömmigkeit tritt uns auch im Leben Isaaks und Jakobs entgegen. Nur dem enterbten Esau weissagt sein Vater Isaak, daß er „vom Schwerte leben werde“ (1. Mos. 27, 40).

Man hat die Frage erörtert, ob nicht in der Auserwählung Abrahams und des Volkes Israel ein dem Völkerfrieden ungünstiges Moment enthalten sei; die Absonderung Israels, welche besonders in der nachexilischen Zeit schärfere Formen angenommen habe, sei eine Folge des Bewußtseins Israels von seiner Auserwählung. Darauf ist zunächst zu entgegnen, daß die Auserwählung dem Volke Israel zwar Gnaden und geistige Vorrechte gewährte, daß sie ihm aber auch ernste Pflichten auferlegte, und daß die Prophetie dem Volke neben

seiner Auserwählung auch seine Pflichten deutlich vor Augen führte; ferner, daß Israel, weil es diese Pflichten häufig nicht erfüllte, demütigende Vorwürfe von seiten der Propheten anzuhören hatte und von Gott schwer bestraft wurde. Das Bewußtsein seiner Auserwählung sollte für Israel nicht ein Anlaß sein, sich über die anderen Völker zu erheben; vielmehr sollte es das Volk an die Pflichten erinnern, welche mit der Auserwählung verbunden waren. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß der Auserwählung Abrahams auch der universalistisch-humanitäre Zug nicht fehlt; denn die Mission, zu welcher Israel berufen ist, ist eine Weltmission. Der Herr spricht zu Abraham: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde" (1. Mos. 12, 3).

3. Die Kämpfe um den Besitz Kanaans und Israels Verhältnis zu den Kanaanitern.

Wir treten in eine neue Epoche der israelitischen Geschichte ein. Die Nachkommen Abrahams ziehen nach Ägypten und werden hier zu einem Volke. Sie müssen später hier im fremden Lande harte Frondienste leisten. Die Erinnerung an diese Zeit der Knechtschaft durchzieht die ganze alttestamentliche Literatur. Sie findet ihren Ausdruck auch in den Gesetzen, welche von dem Verhalten Israels gegenüber den Fremden und den Sklaven handeln. Der Dekalog, wie er im 5. Mos. 5 vorliegt, enthält in Vers 14 ff. folgende Sätze: „Der siebente Tag ist ein Jahwe, deinem Gotte, geweihter Sabbat; da sollst du keinerlei Arbeit verrichten, weder du selbst, noch dein Sohn, noch deine Tochter, noch dein Sklave, noch deine Magd .... noch der Fremde, der sich in deinen Ortschaften aufhält. Denke daran, daß du (selbst) Sklave gewesen bist in Ägypten, und daß dich Jahwe, dein Gott, mit starkem Arm ... von dort hinweggeführt hat." Im sog. Bundesbuch (2. Mos. 21—23), der ältesten Schicht in den pentateuchischen Gesetzen, finden sich folgende Sätze: „Einen Fremdling sollst du nicht bedrücken, noch gewalttätig behandeln; denn (auch) ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten" (2. Mos. 22, 21). „Einen Fremdling sollst du nicht hart behandeln, ihr wißt ja, wie es den Fremden zumute ist, weil ihr selbst Fremdlinge gewesen seid in Ägypten" (2. Mos. 23,9). Die Erinnerung an den Aufenthalt in Ägypten sollte also für die Israeliten ein Beweggrund sein, die Fremden im

eigenen Lande freundlich zu behandeln, ja, der Israelit sollte aus diesem Grunde den Fremdling sogar lieben. Wir lesen die Mahnung: „Und ihr sollt den Fremdling lieben, denn (auch) ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten“ (5. Mos. 10, 19). Ähnlich lautet folgende Stelle: „Und wenn sich ein Fremder aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht bedrücken. Wie ein Landeseingeborener aus eurer Mitte soll euch der Fremde gelten, der sich bei euch aufhält, und du sollst ihn lieben, wie dich selbst; denn (auch) ihr seid Fremdlinge gewesen in Ägypten; ich bin Jahwe, euer Gott.“ (3. Mos. 19, 33 ff.)

Aber wie sind diese Gesetze in Einklang zu bringen mit den Kriegen, welche Israel gegen die Kanaaniter geführt hat? Galt doch der Krieg Israels gegen Kanaan sogar als ein heiliger, um Jahwes willen geführter Krieg; führte doch die Sammlung von Heldenliedern aus jener Zeit den Namen „Buch der Kriege Jahwes“ (4. Mos. 21, 14). Die Antwort, die das Alte Testament darauf gibt, ist etwa folgende: Jahwe ist nicht bloß der Bundesgott Israels, er ist der Herr der ganzen Welt. Ihm gehören alle Länder, auch Kanaan. Er kann dieses Land zur Durchführung seiner Pläne geben, wem er will. Der Herr hat Kanaan für die Israeliten bestimmt; diese sollen darin die religiöse Aufgabe erfüllen, die der Herr ihnen zugedacht hat. Zur Durchführung dieser Aufgabe ist es notwendig, daß Israel das Land von Götzenbildern und Götzenaltären reinigt. Wo die Kanaaniter diesem Vorhaben Widerstand entgegensetzten, sollte Israel kein Abkommen mit ihnen treffen (2. Mos. 23, 32; 5. Mos. 7, 2), sondern Gewalt gebrauchen. Daß es nicht in der Absicht der Providenz lag, alle Kanaaniter ohne Unterschied auszurotten, ergibt sich schon aus jenen pentateuchischen Gesetzen, in welchen das Verbleiben der Kanaaniter im Lande vorausgesetzt wird. Die ganze sehr humane Fremdengesetzgebung im Pentateuch hatte nur einen Sinn, wenn in Kanaan die ursprüngliche Bevölkerung („Fremde, die in euren Ortschaften wohnen“) weiter wohnen blieb.

Die Kämpfe der Israeliten gegen die Kanaaniter haben aber noch eine andere Bedeutung. Israel sollte die Zuchtrute sein, mit welcher der Herr die Kanaaniter um ihrer Frevel willen strafte. Ebenso bediente sich Gott später anderer Völker, um Israel, sein auserwähltes Volk, wegen seiner Untreue und seiner Laster zu züchtigen, zu demütigen und zu läutern. Dessenungeachtet kann

der Völkerfriede das Ideal und das letzte Ziel der Völkergeschichte sein.

4. Krieg und Frieden in der Königszeit.

Als Samuel, der letzte Richter, Saul zum Könige salbte, bezeichnete er als dessen wichtigste Aufgabe nicht die friedliche Regierungstätigkeit, sondern den Krieg, den Krieg um den endgültigen Besitz des Landes, welches Jahwe als Herr der Welt den Israeliten verliehen hatte. Diese Kämpfe sind ebenso zu beurteilen wie die früheren Kanaaniterkriege. David erbte von seinem Vorgänger Saul nicht nur die Königskrone, sondern auch die Aufgabe, die Kanaaniter- und Philisterkriege zu Ende zu führen. Es ist nun für die Idee des Völkerfriedens im Alten Testament nicht ohne Bedeutung, daß auf David, trotzdem er die Kriege um Kanaan aus denselben Gründen geführt hatte wie Josue, die Richter und Saul, gerade um der Kriege willen nach Auffassung der Prophetie ein Makel ruhte. Als nämlich David gegen Ende seiner Regierung den Tempel erbauen wollte, trat ihm der Prophet Nathan entgegen und verkündete ihm, daß nicht er, sondern sein Sohn Salomon den Tempel erbauen solle, und zwar, weil er große Kriege geführt und Blut in Menge vergossen habe (2. Kg. 7, 13; 1. Chron. 17, 4; 22, 8; 28, 3). Nun hatte David zwar nicht bloß Kriege um Kanaan geführt, sondern er hatte auch, als er einst vor Saul floh, mit einer Schar von Waffengenossen andere kriegerische Taten unternommen. Immerhin wird hier aber der Gedanke des Propheten allgemein mit den Worten wiedergegeben: „Du sollst meinem Namen keinen Tempel bauen; du bist ein Kriegsmann und hast Blut vergossen“ (1. Chron. 28, 3). Der Krieg ist hier unzweideutig als ein Übel bezeichnet.

Davids Sohn und Nachfolger Salomon, der vom Propheten für würdig erklärt wurde, den Tempel zu bauen, war ein Friedensfürst in dem Sinne, daß er den Frieden mit anderen Völkern bewahrte, obschon er zur Kriegführung Veranlassung gehabt hätte und obschon er mit einem glücklich geführten Eroberungskriege den Glanz seiner Regierung nach damaliger Auffassung erhöht hätte. Salomons ganze Geistesrichtung war eine universalistische. Er führte sein Volk in den Reigen der Kulturvölker ein, knüpfte freundschaftliche Beziehungen mit den Nachbarfürsten an und befruchtete alle Gebiete

◆◆◆

der Kultur durch seine Regierungsmaßnahmen. Wenn das Alte Testament die Weisheit Salomons als eine sprichwörtliche bezeichnet, so tut es dies sicher nicht ohne Rücksicht auf die friedliebende Politik des Königs, dessen Name schon friedenverkündend war.

Nach Salomons Tode loderte der alte Gegensatz zwischen Nord- und Südstämmen in Israel wieder auf. Die ersteren fielen von der davidischen Dynastie ab; es drohte ein Bruderkrieg zu entstehen; Roboam rüstete gegen das Nordreich. Da trat ein Prophet auf und mahnte zum Frieden (3. Kg. 12, 24). Trotzdem standen sich die beiden Reiche später wiederholt feindlich gegenüber; man rief sogar fremde Hilfe zum Bruderkrieg herbei. Die Geschichte der beiden getrennten Reiche ist angefüllt mit kriegerischen Ereignissen. Zu den Kriegen des Südreiches gegen das Zehnstämmereich kamen die Kriege gegen äußere Feinde und innere Unruhen. In allen diesen wechselvollen Geschicken des israelitischen Volkes war die Prophetie der ruhende Pol. Sie brachte den Willen Gottes zum Ausdruck, sie deutete die geschichtlichen Ereignisse, sie war auch das öffentliche Gewissen des Volkes. Niemals haben die Propheten die Könige zu einem Angriffs- und Eroberungskriege angereizt. Der Grundgedanke der prophetischen Reden war der, daß der innere und äußere Friede nur wiederkehren werde, wenn das Volk die göttlichen Gebote treu erfülle. Der Krieg ist nach den Propheten ein Übel, eine Strafe. Läßt Israel ab von der Abgötterei, von der Schwelgerei, von Ungerechtigkeit, Hochmut und Lieblosigkeit, so wird der Herr wieder seinem Volke Glück und Frieden geben. Bekehrt sich Israel aber nicht, dann wird das Schwert das Land und seine Bewohner fressen, dann nützen die besten und stärksten Heere, die mächtigsten Bundesgenossen nichts. Die Propheten stellen die Kulturideale voran und machen die Erreichung der nationalen Wünsche und Hoffnungen von der Treue gegen Gott und seine Gebote abhängig. Oseas bedroht die beiden israelitischen Reiche mit Untergang, ihre Bewohner mit Vernichtung und Verbannung, wofern das Volk dem Herrn untreu wird, und wofern nicht Gotteserkenntnis, Gerechtigkeit und Liebe im Lande herrschen (Os. 5, 8 bis 6, 11). Amos kündigt den Bewohnern des Nordreichs Gefangenschaft an wegen des illegitimen Kultes von Bethel, Gilgal und Beersaba (Am. 5, 5), aber auch wegen der im Volke herrschenden Ungerechtigkeit, Lieblosigkeit und Schwelgerei (Am. 5, 10—12; 5, 24; 6, 4—7). Aus demselben Grunde weissagen

Michäas, Isaias und Jeremias den Untergang des Volkes (Mich. 6, 1—16; Is. 1, 10—20; Jer. 6, 1—16).

Zu der auswärtigen Politik der Könige haben besonders Isaias und Jeremias Stellung genommen. Als der König Achaz von Juda von zwei Feinden, dem Könige des Nordreiches und dem Könige von Damaskus, hart bedrängt wurde, suchte er Hilfe von Assyrien zu erlangen. Vergeblich trat ihm Isaias entgegen. Er befürchtete, und zwar, wie die Stelle 2. Kg. 16, 10—16 beweist, mit Recht, daß mit dem Anschlusse an die heidnische Macht auch heidnische, speziell assyrische Kulte in Israel Eingang finden würden. Er verhieß baldige Hilfe von Gott, wofern der König seine Bündnispläne aufgeben würde. Aber seine Mahnworte verhallten vergeblich (Is. 7). Darum mußte er auch im Auftrage des Herrn die Verwüstung des Landes durch die Assyrier androhen (Is. 18 f.).

Besonders charakteristisch ist das Verhalten des Märtyrerpropheten Jeremias. Zu seiner Zeit war Juda den Babyloniern tributpflichtig geworden. Man hätte sich mit der Tatsache abfinden und den jährlichen Tribut zahlen können; die davidische Dynastie hätte dabei ruhig bestehen und das Land hätte eine neue Blütezeit erleben können. Aber man faßte den wahnwitzigen Plan, dem übermächtigen Babylon Widerstand zu leisten. Durch den Anschluß an Ägypten hoffte man, die politische Unabhängigkeit wiederzuerlangen. Vergebens warnte der Prophet davor; vergebens ermahnte er das Volk und den König, sich an Jahwe anzuschließen und die göttlichen Gebote treu zu erfüllen, da alle politischen Kalamitäten doch nur eine Strafe Gottes für die Übertretung der göttlichen Gebote seien. Vergebens charakterisierte der Prophet die kurzsichtigen Patrioten, welche das Heil des Staates von politischen Maßnahmen erwarteten, mit den Worten: „Den Schaden des Volkes möchten sie auf leichtfertige Weise heilen, indem sie rufen: Friede! Friede! wo doch kein Friede ist" (Jer. 6, 14). Jeremias wurde von den maßgebenden Personen nicht gehört. Die Partei, welche zu ihm und seiner Friedenspolitik hielt, war zu schwach. Er wurde als Vaterlandsverräter angesehen, verfolgt und mißhandelt. Falsche Propheten ermutigten überdies die zum Abfall von Babylon hindrängende Partei. Und so trat dasjenige ein, was Jeremias, der doch sein Volk und sein Land aufrichtig liebte, vorausgesagt hatte. Die nationalen Hoffnungen wurden

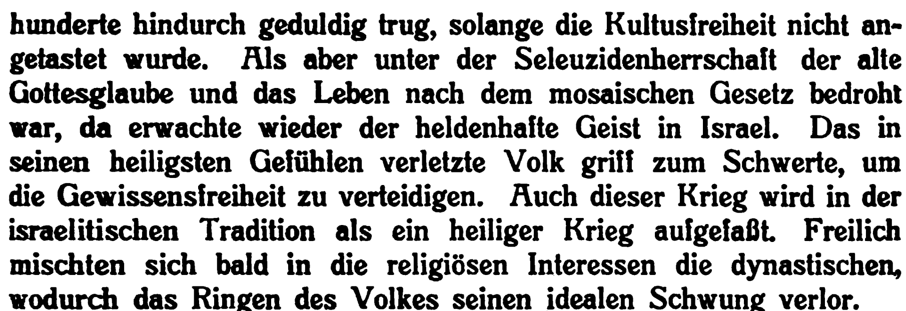
◆◆◆

zuschanden, weil man den Krieg ohne Gott dem Frieden mit Gott vorgezogen hatte.

Auch Ezechiel, der Prophet des Exils, tadelte scharf die früheren Könige von Israel, weil sie unnötige Kriege geführt (Ez. 19, 1—8) und dadurch das Land verwüstet hätten. Er tadelt sogar den König Zedekias deswegen, weil er das dem Nebukadnezar eidlich gegebene Versprechen der Treue nicht gehalten und „den Eid Jahwes gebrochen habe“ (Ez. 17, 19).

5. Das Exil und die nachexilische Epoche.

Durch Nebukadnezar wurde im Jahre 586 v. Chr. das davidische Königshaus gestürzt und das Königtum in Israel überhaupt beseitigt. Die Volkskraft wurde durch die Verbannung eines großen Teils des Volkes nach Babylonien gebrochen. Es entwickelte sich im Volke naturgemäß ein Haß gegen seine Unterdrücker und überhaupt gegen alle Völker, die einst Israel feindlich gegenüber gestanden hatten (vgl. Ps. 137, 7 ff.; Joel 3, 4—8). Man schloß sich als „heiliger Same“ gegen die Nichtisraeliten ab; das Bewußtsein der Auserwählung durch Gott steigerte den Partikularismus derartig, daß die Prophetie demselben entgegenzutreten für notwendig fand. Aber noch eine andere Wirkung hatte die Zeit der Prüfung für Israel. Das Volk erlebte nach der Zertrümmerung seiner politischen Ideale eine völlige Umwandlung. Es wurde aus einer durch die Bande des Blutes geeinigten Gemeinschaft eine religiöse Gemeinde, welche selbst Fremde aufnahm, wofern sich dieselben gewissen gesetzlichen Vorschriften unterwarfen. Das nationale Bewußtsein ging zwar nicht zugrunde; es lebte in der Diaspora weiter fort, und es lebt fort bis in die heutige Zeit trotz der Zerstreuung des Volkes in alle fünf Weltteile. Aber mit dem Zusammenbruch der politischen Selbständigkeit erhielten die Zukunftshoffnungen des Volkes einen anderen Charakter. Die messianische Idee wurde immer mehr vergeistigt, indem die auf die Errichtung eines irdischen Reiches und die Demütigung der Unterdrückervölker gerichteten Hoffnungen zurücktraten und der Messias mehr als der gerechte, auch von den Heiden erwartete Gottesknecht aufgefaßt wurde, welcher der Welt wahre Gotteserkenntnis und Gerechtigkeit und dadurch allen Völkern ewigen Frieden bringen würde. Daher kam es, daß die nachexilische Gemeinde das Joch der Fremdherrschaft mehrere Jahr-

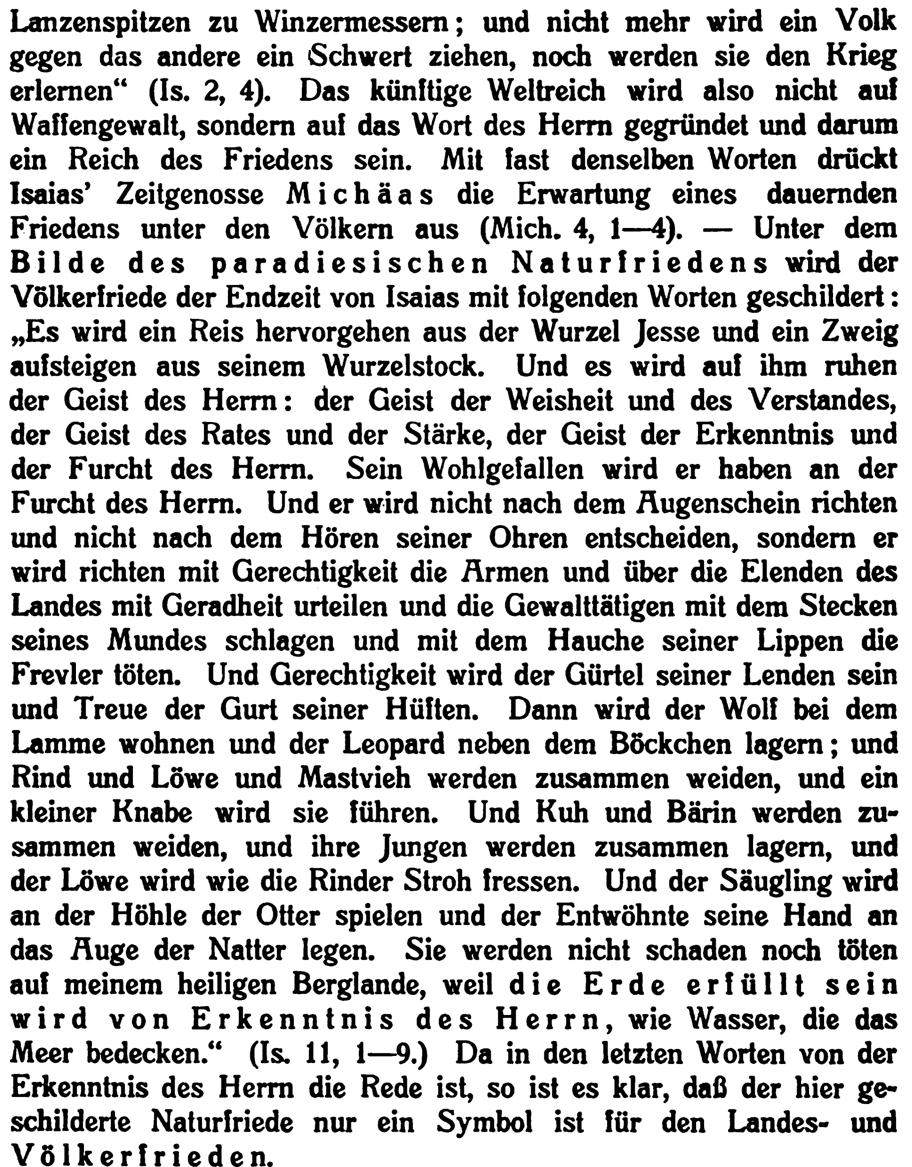


hunderte hindurch geduldig trug, solange die Kultusfreiheit nicht angetastet wurde. Als aber unter der Seleuzidenherrschaft der alte Gottesglaube und das Leben nach dem mosaischen Gesetz bedroht war, da erwachte wieder der heldenhafte Geist in Israel. Das in seinen heiligsten Gefühlen verletzte Volk griff zum Schwerte, um die Gewissensfreiheit zu verteidigen. Auch dieser Krieg wird in der israelitischen Tradition als ein heiliger Krieg aufgefaßt. Freilich mischten sich bald in die religiösen Interessen die dynastischen, wodurch das Ringen des Volkes seinen idealen Schwung verlor.

6. Der Völkerfriede der Endzeit nach den prophetischen Büchern und den Psalmen.

An den Trümmern der politischen Ideale rankte sich wie eine zarte Schlingpflanze im Volke Israel unter dem Einflusse der prophetischen Predigt die Hoffnung auf einen den blutigen Kämpfen folgenden endgültigen Frieden empor. Diese Hoffnung war verbunden mit der Idee von einem alle Völker umspannenden Reiche. Der Zusammenhang zwischen diesen beiden Momenten, dem Frieden und dem Universalreiche, ist klar; wenn über alle Völker nur ein König herrscht, kann es keine Kriege zwischen den Völkern geben. Aber der Friede dieses Reiches ist nach den prophetischen Aussprüchen auch gewährleistet durch die Gerechtigkeit, mit welcher der König dieses Reiches seines Amtes walten wird.

In prophetischer Perspektive schaut schon Isaias (um 700 v. Chr.) das messianische Reich, dessen Mittelpunkt Zion sein soll. Er sagt: „In den letzten Tagen wird der Berg des Hauses des Herrn festgegründet sein auf dem Gipfel der Berge, und er wird höher sein als alle Hügel; und alle Völker werden zu ihm hinströmen. Und viele Völker werden zu ihm hinwallen und sprechen: Kommet, lasset uns hinaufziehen zum Berge des Herrn und zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre, und daß wir auf seinen Pfaden wandeln! Denn von Zion wird ausgehen das Gesetz und das Wort des Herrn von Jerusalem.“ (Is. 2, 2 ff.) Die Ausbreitung der Lehre Jahwes soll, wie der Prophet weiter sagt, den ewigen Völkerfrieden zur Folge haben. Diesen Friedenszustand schildert der Prophet mit folgenden Worten: „Und die Nationen werden ihre Schwerter zu Pflugscharen umschmieden und ihre



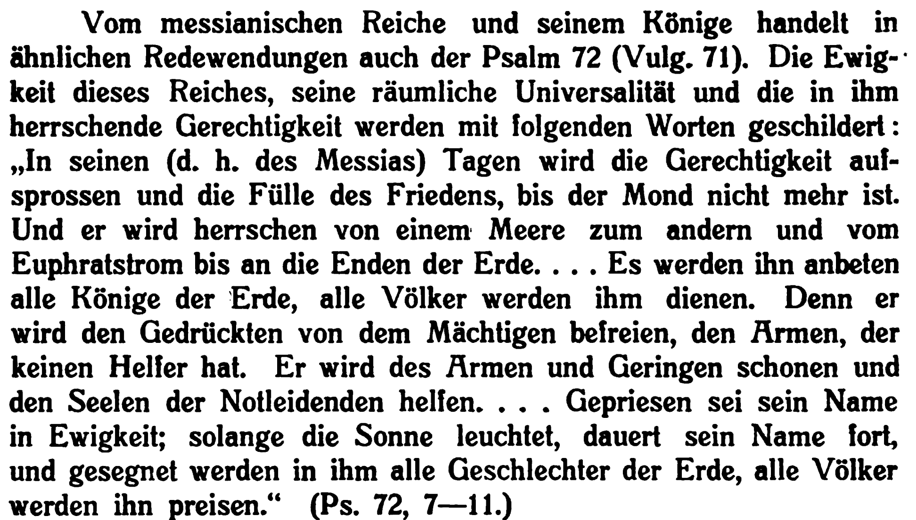
Lanzenspitzen zu Winzermessern; und nicht mehr wird ein Volk gegen das andere ein Schwert ziehen, noch werden sie den Krieg erlernen" (Is. 2, 4). Das künftige Weltreich wird also nicht auf Waffengewalt, sondern auf das Wort des Herrn gegründet und darum ein Reich des Friedens sein. Mit fast denselben Worten drückt Isaias' Zeitgenosse Michäas die Erwartung eines dauernden Friedens unter den Völkern aus (Mich. 4, 1—4). — Unter dem Bilde des paradiesischen Naturfriedens wird der Völkerfriede der Endzeit von Isaias mit folgenden Worten geschildert: „Es wird ein Reis hervorgehen aus der Wurzel Jesse und ein Zweig aufsteigen aus seinem Wurzelstock. Und es wird auf ihm ruhen der Geist des Herrn: der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Stärke, der Geist der Erkenntnis und der Furcht des Herrn. Sein Wohlgefallen wird er haben an der Furcht des Herrn. Und er wird nicht nach dem Augenschein richten und nicht nach dem Hören seiner Ohren entscheiden, sondern er wird richten mit Gerechtigkeit die Armen und über die Elenden des Landes mit Geradheit urteilen und die Gewalttätigen mit dem Stecken seines Mundes schlagen und mit dem Hauche seiner Lippen die Frevler töten. Und Gerechtigkeit wird der Gürtel seiner Lenden sein und Treue der Gurt seiner Hüften. Dann wird der Wolf bei dem Lamme wohnen und der Leopard neben dem Böckchen lagern; und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden, und ein kleiner Knabe wird sie führen. Und Kuh und Bärin werden zusammen weiden, und ihre Jungen werden zusammen lagern, und der Löwe wird wie die Rinder Stroh fressen. Und der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand an das Auge der Natter legen. Sie werden nicht schaden noch töten auf meinem heiligen Berglande, weil die Erde erfüllt sein wird von Erkenntnis des Herrn, wie Wasser, die das Meer bedecken." (Is. 11, 1—9.) Da in den letzten Worten von der Erkenntnis des Herrn die Rede ist, so ist es klar, daß der hier geschilderte Naturfriede nur ein Symbol ist für den Landes- und Völkerfrieden.

Ähnlich wie Isaias spricht sich sein Zeitgenosse Michäas über die Friedensmission des kommenden messianischen Fürsten aus. Nachdem er von diesem gesagt hat, daß er aus Bethlehem Ephrata stammen werde, und daß sein Ausgang sei „von Anbeginn,

von den Tagen der Ewigkeit", fügt er hinzu: „Dann wird er dastehen und das Volk weiden in der Kraft des Herrn, in dem majestätischen Namen Jahwes, seines Gottes, so daß sie sicher wohnen werden. Denn dann wird er groß dastehen bis an die Enden der Erde. Und er wird der Friede sein." (Mich. 5, 2 ff.) Daß es sich hier um den Völkerfrieden handelt, ergibt sich aus der Betonung des universellen Charakters des messianischen Reiches und aus dem Umstande, daß von dem „sicheren Wohnen" Israels die Rede ist.

Als nach der Rückkehr aus dem Exil die Juden in Jerusalem einen neuen Tempel bauten, weinten bei der Grundsteinlegung diejenigen, welche noch den salomonischen Tempel gekannt hatten, beim Anblick der bescheidenen Fundamente des neuen Bauwerks. Da tröstete sie der Prophet Aggäus mit dem Hinweise darauf, daß der Herr selbst diesen neuen Tempel verherrlichen werde, indem die Völker ringsum, von göttlichem Geiste angetrieben, ihr Silber und Gold nach dem neuen Tempel bringen würden. Alsdann fügte der Prophet hinzu: „Die künftige Herrlichkeit dieses zweiten Tempels wird größer sein als die des ersten, denn an diesem Orte werde ich Frieden spenden." (Agg. 2, 10.) Das messianische Heil mit seinem Frieden sollte also von diesem Tempel ausgehen.

Zu derselben Zeit, um 520 v. Chr., tröstete der Prophet Zacharias das unter persischer Oberhoheit lebende entmutigte Volk durch den Hinweis auf den kommenden Messiasfürsten. Er schildert diesen aber nicht als mächtigen König, der die Feinde Israels niederwerfen werde, sondern als einen Friedensfürsten, der durch die Worte des Heils und durch Gerechtigkeit Frieden bringen werde. „Freue dich, Tochter Zion", so ruft der Prophet, „juble, Tochter Jerusalem, denn dein König zieht in dir ein; gerecht ist er und heilbringend, demütig ist er und reitet auf einem Esel, dem Füllen einer Eselin. Er rottet aus die Streitwagen aus Ephraim und die Kriegswaffen aus Jerusalem; auch die Kriegsbogen werden ausgerottet werden, und er wird den Völkern Frieden gebieten. Seine Herrschaft wird reichen von Meer zu Meer und vom Euphratstrom bis an die Enden der Erde." (Zach. 9, 9 f.) Auch hier ist also vom Völkerfrieden die Rede. Israel braucht keine Waffen mehr, da der Messiaskönig, der „von Meer zu Meer" herrscht, den Völkern Frieden gebietet.



Vom messianischen Reiche und seinem Könige handelt in ähnlichen Redewendungen auch der Psalm 72 (Vulg. 71). Die Ewigkeit dieses Reiches, seine räumliche Universalität und die in ihm herrschende Gerechtigkeit werden mit folgenden Worten geschildert: „In seinen (d. h. des Messias) Tagen wird die Gerechtigkeit aufsprossen und die Fülle des Friedens, bis der Mond nicht mehr ist. Und er wird herrschen von einem Meere zum andern und vom Euphratstrom bis an die Enden der Erde. . . . Es werden ihn anbeten alle Könige der Erde, alle Völker werden ihm dienen. Denn er wird den Gedrückten von dem Mächtigen befreien, den Armen, der keinen Helfer hat. Er wird des Armen und Geringen schonen und den Seelen der Notleidenden helfen. . . . Gepriesen sei sein Name in Ewigkeit; solange die Sonne leuchtet, dauert sein Name fort, und gesegnet werden in ihm alle Geschlechter der Erde, alle Völker werden ihn preisen." (Ps. 72, 7—11.)

Dieses weltumspannende Reich ist freilich kein Reich von dieser Welt, es ist vielmehr das Reich Gottes auf Erden, eine Gemeinschaft, die gegründet ist auf die wahre Gotteserkenntnis und auf die daraus hervorgehende Gerechtigkeit und Friedfertigkeit. Zion, das neue Jerusalem, wird der Mittelpunkt des Reiches sein; das Haus Gottes daselbst wird einst „ein Bethaus sein für alle Völker" (Is. 56, 7). Die Völker „werden hinwallen zu dem Lichte, das über Jerusalem aufstrahlt" (Is. 60, 3); sie werden ihre Schätze bringen, um das Jerusalem der Zukunft zu verherrlichen (Is. 60, 5). In jener Zeit wird nicht bloß in Jerusalem zum Herrn gebetet und ihm geopfert werden, „sondern vom Aufgange der Sonne bis zu ihrem Untergange wird der Name des Herrn groß sein unter allen Völkern, und an allen Orten wird seinem Namen ein Rauchopfer und ein reines Speiseopfer dargebracht werden" (Mal. 1, 11).

Die heidnischen Völker haben Weltreiche gegründet, um auf diese Weise die Nationen zu vereinigen und so, wenn auch ungewollt, dem Frieden zu dienen. Aber diese Reiche waren auf das Schwert gegründet; der Herr beschloß, diese Reiche zu zertrümmern. An ihre Stelle sollte ein Reich treten, das der Herr selbst begründen wollte und das alle Völker umfassen sollte. Diesen Gedanken drückt die bekannte Weissagung aus, welche Daniel in der Deutung des Traumes Nebukadnezars von der Bildsäule ausspricht: „In der Zeit jener Könige aber wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten,

welches in Ewigkeit nicht zerstört werden wird, und dieses Reich wird auf kein anderes Volk übergehen; es wird alle jene Reiche zertrümmern und ihnen ein Ende bereiten; es selbst aber wird in Ewigkeit bestehen." (Dan. 2, 44.) Diese Weltreiche, welche durch die Bildsäule dargestellt werden, repräsentieren die gottwidrige Macht, deren Vernichtung die Vorbedingung des Völkerfriedens ist.

Von der gottwidrigen Macht, die durch den Messiaskönig vernichtet werden soll, handeln auch die Psalmen 2 und 110. In dem ersteren wird mit dramatischer Lebendigkeit zuerst der Ansturm der feindlichen Mächte gegen den Messiaskönig angekündigt. Umsonst beraten die Fürsten der Erde miteinander, wie sie mit Erfolg der Herrschaft Gottes und seines Gesalbten entgegentreten könnten. Der Herr im Himmel lacht ihrer. Er hat seinen Gesalbten eingesetzt als König in Zion. Es ist sein von Ewigkeit her gezeugter Sohn, der den Kampf gegen die gottwidrigen Mächte siegreich führen wird. Nach Psalm 110 nimmt der Messias, zur Rechten Gottes sitzend, teil an der Weltregierung, bis alle Feinde unterworfen sind und alles Böse überwunden ist.

Den zum Kampfe gegen Gott vereinigten Mächten steht gegenüber das Gottesreich, in welchem der Messias herrscht. Die nationalen Unterschiede zwischen den Völkern werden dereinst zurücktreten gegenüber der Trennung der Menschheit in ein Gottesreich und ein diesem feindlich gegenüberstehendes Reich der Welt. Dieser Gegensatz hat schon im Anfange der Menschheitsgeschichte begonnen und zieht sich durch die Jahrtausende. Die Menschheit, welche von wahrer Gotteserkenntnis erfüllt ist, wird den Frieden haben, trotz aller nationalen Unterschiede. Ihr werden diejenigen entgegentreten, welche Gottes Herrschaft nicht anerkennen wollen. Auch diese werden trotz aller besonderen Interessen der Nationen sich vereinigen. An die Stelle der Völkerkriege wird der Gegensatz zwischen dem Gottesreich und der gottwidrigen Macht treten, die Gottes Gebote nicht anerkennen will. Die Besiegung der letzteren wird den Abschluß der Weltgeschichte bilden. Dies ist der Sinn der alttestamentlichen Weissagungen vom messianischen Reich, vom Völkerfrieden und von den Kämpfen der letzten Zeit.

Anbetung Gottes und Weltfriede.

Von Stiftsherr Prälat Dr. **Felix Rud. Fels** in Aachen.

Mit dem 4. Mai, dem 2. Sonntag nach Ostern, beginne ich diese Zeilen. Die Oration, die heute im heiligen Opfer und in jeder Stunde des kirchlichen Offiziums unsere Kirche uns Priester hat beten lassen, beginnt mit den Worten: Deus, qui in Filii tui humilitate iacentem mundum erexisti — „Gott, der Du in der Demut Deines Sohnes die darniederliegende Welt aufgerichtet hast". In diesen Worten ist gesagt, was ich darlegen soll, daß nämlich nur die Anbetung Gottes den Frieden der einzelnen und der Gesamtheit schaffen kann. Durch das demütige Leiden und Sterben seiner heiligen Menschheit hat Jesus, der Gottessohn, die in der Sünde und damit in Unfrieden und Elend darniederliegende Welt aufgerichtet, aufgerichtet zum wahren vollkommenen Frieden. Nicht aber zunächst „um unseres Heiles willen" hat Jesus sich geopfert, sondern zunächst und vor allem, um Gott den höchsten Tribut der Anbetung zu zollen — Universa propter semetipsum operatus est Dominus (Spr. 16, 4). Zuerst ist Jesus der in seiner heiligen Menschheit Gott anbetende Gott, und dadurch ist er der Welterlöser. Nur als der Gott anbetende „Menschensohn" konnte er nach der Einsetzung des allerheiligsten Altarssakramentes zu den Seinigen sagen: „Den Frieden hinterlasse ich euch, m e i n e n Frieden gebe ich euch; ich gebe ihn euch aber nicht, wie die Welt den ihrigen gibt" (Jo. 14, 27). Als der Gott anbetende „Menschensohn" ist Jesus der Frieden in Person (Mich. 5, 5) und lebt er, um den Frieden zu machen (Jo. 16, 33; Eph. 2, 15). Darum kann sein Frieden nur wahr, tief, universal sein.

I.

Anbetung Gottes und Friede.

Die beste und klarste Definition des Friedens gibt der heilige Augustinus, De civ. Dei 19, 13; sie lautet: „Der Friede sei die tranquillitas ordinis, die Ruhe der Ordnung, d. h. die Ruhe, die von der Ordnung gezeugt wird" — ich sage absichtlich gezeugt wird, weil sie tatsächlich eine Geburt der Ordnung ist. Ordnung schließt jede Gleichheit aus. Gleichheit zu schaffen, ist der größte Wahnsinn, und wer sie schaffen will, schafft die größte Unordnung. Gleichheit ist nirgendwo und nirgendwann in den Werken Gottes, weder in seinen Werken der Naturordnung, noch in denen der Gnadenordnung, noch auch in der Ordnung der Glorie. Ordnung ist mit wesentlicher Notwendigkeit Überordnung, Unterordnung und Nebenordnung; denn alle Dinge und alle Wesen sind sich untereinander völlig ungleich. Ordnung ist und kann nur da sein, wo jedes Ding und jedes Wesen an seinem ihm gebührenden, seiner Natur entsprechenden Platze ist. Es genügt, daß z. B. in einem Zimmer ein Bild oder ein Möbelstück nicht an dem Platze ist, wohin es gehört, um Störung des Friedens und selbst volle Unzufriedenheit und wirklichen Unfrieden hervorzurufen. Um wieviel mehr erst wird der Frieden zuerst gestört und dann zerstört, wenn vernunftbegabte Wesen sich nicht an dem ihnen gebührenden Platze befinden, wenn auch nur einer höher hinaus will als recht ist oder, was aber selten vorkommt, tiefer hinunter will, mehr zurücktritt, als er darf! Was nun unter den Menschen vor allem Ordnung schafft, das ist die aufrichtige, gegenseitige Wertschätzung, die aufrichtige, gegenseitige Hochachtung, die sich in Wort und Verhalten betätigt. Das ist ja auch eine der ersten und wesentlichsten Pflichten der Nächstenliebe und wird in der Heiligen Schrift so recht von allen gefordert: Honore invicem praevenientes — „Wir sollen mit Ehrungen uns einander zuvorkommen" (Röm. 12, 10). Die nächste und unerläßlichste Form der Ehrung ist der Gruß. Die Betrachtung dieser Form führt uns vielleicht am einfachsten zur Erkenntnis der Ehrung, die wir als Geschöpfe zunächst und vor allem als Sünder Gott schuldig sind;

daß wir aber Gott geben, was ihm gebührt, ist die fundamentalste Forderung der Ordnung; ohne die gebührende Gottesverehrung — und das ist die Anbetung Gottes — ist Ordnung und Friede überhaupt nimmer möglich.

Jede Verehrung und ihre Äußerung ist relativ, entsprechend dem Charakter desjenigen, dem wir Ehre bezeugen. Diese Relation ist wesentlich; wo sie nicht ist, da wird derselbe Akt, der sonst eine Äußerung der Verehrung ist, zu einer Verhöhnung, verkehrt sich also ins gerade Gegenteil. Je höher die Person steht, der wir Ehre erweisen, desto tiefer muß die Verbeugung sein, durch die wir sie kundtun. Beugung des Hauptes, der Schultern, des Rumpfes, der Knie, des ganzen Leibes in der Prostration sind die aufsteigenden Stufen der Verehrung und die absteigenden Stufen der Selbstverkleinerung. So ist es physisch; moralisch ist die Ehrung eine Selbstverkleinerung, eine Unterwerfung der eigenen Einsicht und des eigenen Willens, die man ausdrückt mit den Worten „ergebenst, gehorsamst, untertänigst, demütigst" usw. Ist diese moralische Verbeugung nicht da, dann ist die physische eine leere Form, eine Heuchelei, ohne Seele.

Der einzige, der eigentlich und wesentlich und absolut über uns steht, über jedem einzelnen, über jeder Gemeinschaft, über allen, das ist Gott. — Er allein ist „der Herr", und ohne die dem höchsten, ja einzigen Herrn gebührende Verehrung, d. i. Anbetung Gottes, ist Ordnung in der Welt und unter den Menschen, also auch der Friede, unmöglich, ja undenkbar.

II.

Hindernisse der Anbetung Gottes[1].

Zwei sich gegenüberstehende Gedanken sind es oft, die den Menschen an Gott irre werden lassen und so ihm die Anbetung Gottes unmöglich machen; der erste Gedanke ist, daß jedes Leben so viel Enttäuschungen kennt, daß das Leben mancher, wie es scheint, eine Aneinanderreihung von vereitelten Plänen und von

[1] Jeder begreift, daß es solcher Hindernisse noch viel mehr gibt; aber es scheint mir genug, darauf hinzuweisen.

ununterbrochenen Mißerfolgen ist. Ein zweiter Gedanke ist, daß ich wohl Gottes Güte gegen mich erkennen muß, daß ich aber nicht einsehen kann, wie Gott gut ist zu meinem Nächsten. Sehr viele leben hier auf Erden in einem Zustande größten Elendes, tiefster Erniedrigung und aller Wahrscheinlichkeit nach ohne einige Hoffnung auf das andere Leben. Der moderne Mensch will nichts von Bevorzugung wissen und fühlt wenig Dankbarkeit gegen einen Wohltäter, der ihm wohl geholfen hat, aber Tausenden anderen nicht beistehen will, obwohl sie in Gefahr sind und ebenso leicht zu retten wären. Betrachten wir diesen zweiten Gedanken zuerst. Selbst da, wo Gott, wie die Menschen es nennen, Bevorzugung zeigen sollte, würde es in ihm doch keine Bevorzugung sein, weil er der absolute Herr all seiner Gaben und all seiner Untertanen ist. „Oder steht es mir nicht frei, zu tun, was ich will?" (Mt. 20, 15.) Gott hat in dieser und in der zukünftigen Welt es so geregelt, daß manche gleichsam der Schemel und andere das Standbild sind, daß manche goldene Gefäße sind und manche irdene Gefäße (2. Tim. 2, 20); daß das eine Gefäß zur Ehre und das andere zur Unehre ist (Röm. 9, 21). Gott behandelt eben die Seelen einzeln. Für alle ist er gut und gerecht, von niemand fordert er mehr, als er zu geben imstande ist. (Lk. 12, 47 48; 19, 21 22; Apg. 17, 30; Röm. 7, 7—9.) Aber er gibt nicht allen in gleichem Maße; wie ein verständiger Architekt arbeitet er alle Teile seines Gebäudes nicht auf dieselbe Weise aus. Hier ist keine Bevorzugung, hier ist Kunst und weise Überlegung. Bei Bevorzugung unter den Menschen dagegen geht alles dasjenige, was der Günstling für sich bekommt, für die übrigen verloren. Das gerade Gegenteil ist der Fall in der Position der Günstlinge Gottes.

Die heilige Menschheit, der menschliche Leib und die menschliche Seele, die er in die Einheit seiner Person aufgenommen hat, war ganz außerordentlich bevorzugt von Gott. Von allen Werken seiner Hände liebte er sie am allermeisten, schenkte er ihr die wichtigsten und höchsten Gnadengaben. Aber durch die heilige Menschheit hat er die Erlösung des Menschentums bewirkt. In dieser heiligen Menschheit stand und steht er als der Ewige Hohepriester und Mittler zwischen Himmel und Erde.

Unter den puren Geschöpfen ist Maria das höchste und bevorzugteste — wenn man es Bevorzugung seitens Gottes nennen

will —, sie blieb durch Gottes Barmherzigkeit von aller Sünde bewahrt und wurde vom ersten Augenblicke ihres Daseins an mit der heiligmachenden Gnade umkleidet. Von dem Augenblicke an bis zu ihrer Aufnahme in den Himmel war sie von Gnade umringt, wiewohl ihr die Prüfungen nicht erspart blieben, die sie zur „Gebenedeiten unter den Frauen" gemacht haben.

Aber wir haben doch alle gewonnen durch „die hohe Bevorzugung" Marias. Als eine andere Esther (Esth. 4, 14) wurde sie erhoben, um ihr Volk zu erlösen. Und so war es auch mit den anderen Günstlingen Gottes, den Heiligen. So war und ist es nach Verhältnis selbst auch mit uns. Niemand hat irgendein geistliches Gut verloren dadurch, daß ich es bekommen habe; einige haben hoffentlich sogar Vorteile von meinem Gewinn gehabt. Daß nicht noch viel mehr davon profitierten, das ist meine Schuld, das liegt an meiner gebrechlichen Mitwirkung mit der Gnade.

Wer du auch bist, Gott behütet dich, jeden insbesondere. „Er nennt dich bei deinem Namen." Er sieht dich und begreift dich so, wie er dich gemacht hat. Er weiß alles, was in dir ist. Er kennt deine besonderen Neigungen, deine Gedanken, deine innerliche Verfassung; belangvoll achtet er auf absolut alles, was dich betrifft; er lauscht sogar auf deine Atemzüge; du liebst dich selber nicht mehr als er dich liebt. Legt er dir Leid oder Schmerz auf, so tut er es, um hernach dir ein größeres Gut geben zu können für die Geduld und Liebe, mit der du gelitten hast. Du bist nicht bloß sein Geschöpf — und doch, sogar für die Sperlinge trägt er Sorge und hat Mitleiden mit den Viehherden von Ninive — nein, du bist viel mehr, du bist der erlöste und gerechtfertigte Mensch, sein angenommenes, aber wahres Kind, bevorzugt mit einem Teil der Glorie und Herrlichkeit, die er in alle Ewigkeit seinem eingeborenen Sohne mitteilt. Du bist auserwählt, um sein zu sein. Du warst einer von jenen, für die Christus sein letztes Gebet aufopferte, das er mit seinem kostbaren Blut besiegelte.

Was nun die Enttäuschungen und Prüfungen des Lebens betrifft, so muß man wohl sagen, daß derjenige, der nicht bereit ist, seinem Herrn und Meister zu folgen bis zum Endsiege, trotz aller Enttäuschungen und Prüfungen, noch mit gar wenig Erfolg über das Königreich Christi und die Geheimnisse des Lebens Christi nachgedacht hat. Wir sind schließlich keine Christen allein für diese

Welt. Wir leben unter einer übernatürlichen Vorsehung, d. h. das Endziel, das Gott, unser Wohltäter, im Auge hat, ist nicht, daß wir reich werden und vollkommen zufrieden sein sollen mit unserem stofflichen Dasein, sondern daß wir nach diesem Leben zur Anschauung Gottes kommen und dadurch vollkommen glücklich sein sollen. Diese Krönung erreichen wir allein nach kräftiger Anstrengung. Wir werden hier und da mit festen Schlägen zu hacken haben. Wir werden auch gar vieles zu ertragen haben. „Das Himmelreich leidet Gewalt, und die Gewalt anwenden, die reißen es an sich" (Mt. 11, 12), sagte unser Erlöser. Der Himmel ist nicht für denjenigen, der fortdauernd Erfolg gehabt hat. Und zudem, welcher Mensch auf Erden mag pochen auf unveränderlichen Erfolg. In den Plänen der Vorsehung Gottes scheint ein solches Dasein nicht zu liegen. Durch den Unrat unseres Mißlingens und unserer Enttäuschungen hin, sogar durch unsere persönlichen Fehler und Sünden hin, bahnt Gottes Barmherzigkeit den Weg, den wir gehen müssen, um zu ihm zu gelangen.

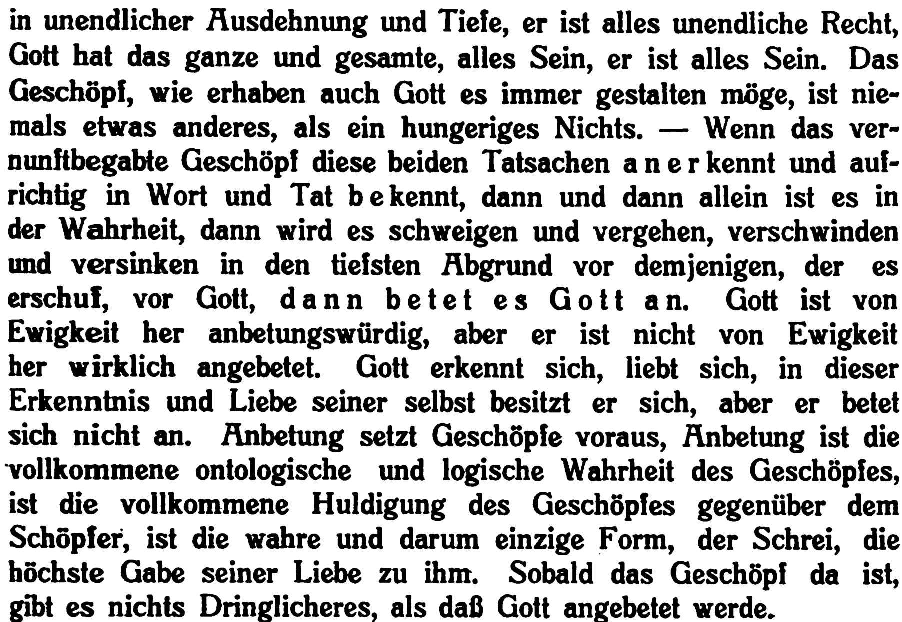
Alle Gaben Gottes sind dann allein gut für den Menschen, wenn sie ihn zu Gott führen. Ein Gut ist nur das für uns, was uns gut macht. Eine Gabe, woran wir in ungeregelter Weise hängen, führt uns nicht zu Gott und ist also dadurch nicht eine Gabe, wofür wir dankbar sein müssen. Wir müssen viel eher Gott danken, wenn er sie uns fortnimmt.

III.

Wesentliche Pflicht der Anbetung Gottes.

Anbetung, Dankbarkeit, Sühne und Bitte: das sind stets die wesentlichsten Pflichten des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer und weit mehr noch des Erlösten und Geheiligten gegenüber dem Erlöser und dem Heiligmacher der Menschheit. Die naturgemäßeste und dringendste und doch infolge der Auflehnung und des Hochmutes, die die Signatur des durch die Sünde entarteten Menschen ist, schwierigste Pflicht ist die der Anbetung. Von der Erfüllung dieser Pflicht ist die der drei übrigen ganz und gar abhängig. Die Anbetung ist das notwendigste.

Gott hat alle Vollkommenheiten in unendlich vollkommenem Grade, er ist alle unendliche Vollkommenheit, Gott hat alle Rechte



in unendlicher Ausdehnung und Tiefe, er ist alles unendliche Recht, Gott hat das ganze und gesamte, alles Sein, er ist alles Sein. Das Geschöpf, wie erhaben auch Gott es immer gestalten möge, ist niemals etwas anderes, als ein hungeriges Nichts. — Wenn das vernunftbegabte Geschöpf diese beiden Tatsachen *anerkennt* und aufrichtig in Wort und Tat *bekennt*, dann und dann allein ist es in der Wahrheit, dann wird es schweigen und vergehen, verschwinden und versinken in den tiefsten Abgrund vor demjenigen, der es erschuf, vor Gott, *dann betet es Gott an*. Gott ist von Ewigkeit her anbetungswürdig, aber er ist nicht von Ewigkeit her wirklich angebetet. Gott erkennt sich, liebt sich, in dieser Erkenntnis und Liebe seiner selbst besitzt er sich, aber er betet sich nicht an. Anbetung setzt Geschöpfe voraus, Anbetung ist die vollkommene ontologische und logische Wahrheit des Geschöpfes, ist die vollkommene Huldigung des Geschöpfes gegenüber dem Schöpfer, ist die wahre und darum einzige Form, der Schrei, die höchste Gabe seiner Liebe zu ihm. Sobald das Geschöpf da ist, gibt es nichts Dringlicheres, als daß Gott angebetet werde.

Der heilige Apostel Johannes zeigt uns in einem erhabenen Bild der Apokalypse (Offg. 4, 10 11) „die vierundzwanzig Ältesten, wie sie sich hinwarfen vor demjenigen, der auf dem Throne Gottes sitzt, und denjenigen anbeteten, der lebt in den Jahrhunderten der Jahrhunderte, und ihre Kronen hinwarfen vor den Thron und riefen: Du bist würdig, o Herr, unser Gott, zu empfangen Herrlichkeit, Ehre und Macht, weil Du alle Dinge erschaffen hast und weil sie durch Deinen Willen subsistieren und geschaffen worden sind."

Weil Gott das Weltenall erschaffen hat und es erhält und regiert — nur durch einen Willensakt — mit einem Worte, die Größe des Schöpfergottes, seine unendliche Hoheit, das ist das höchste Motiv der Anbetung; darum muß die Seele sich hinwerfen vor ihm und manchmal den Körper selber hinwerfen, muß hinwerfen zu seinen Füßen ihre Krone, d. h. alles, was sie hat an Größe, an Ehre und Herrlichkeit, an Vollkommenheiten. Dieses tiefe Anbetungsbewußtsein, das uns beherrschen muß vor der göttlichen Majestät, ist so notwendig, daß in der beseligenden Anschauung die Engel es nie verlieren: tremunt potestates — es erbeben die Mächte; sie empfinden eine heilige Erschütterung, die das Jubilieren nicht

hemmt, und dieses Empfinden sichert ihnen ein vollständiges Glück; sie empfinden ohne Unterlaß die Unendlichkeit Gottes; ihre Befriedigung ist es, zu ermessen jene Hoheit Gottes, von der sie sich niemals eine vollkommene Idee machen werden, und immer tiefer in ihr Nichts hinabzusteigen.

Im Himmel werden wir begreifen, daß wir nur ein geliehenes Sein haben, während Gott durch sich selber ist. Daß er allein ist, daß er der ewig realisierte Akt ist, und daß das, was für uns sich ziemt, die Anbetung ist. Gott können wir hienieden die ihm gebührende Ehrung in ihrer vollkommensten Form nicht anders beweisen als durch Opfer, Selbstvernichtung, seelische und leibliche, „denn so sollt ihr gesinnt sein, wie auch Jesus Christus gesinnt war, der, da er in Gottes Gestalt war (im Besitze der göttlichen Natur und Wesenheit), es für keinen Raub (keine Anmaßung) hielt, Gott gleich zu sein (sich göttliche Attribute beizulegen), aber sich selbst entäußerte (vernichtete), Knechtsgestalt annahm . . . Er erniedrigte sich selbst und ward gehorsam bis in den Tod, ja, bis in den Tod am Kreuze." (Phil. 2, 5—8.)

Diese Notwendigkeit und fundamentale Ordnung und Gerechtigkeit Gott gegenüber hat der Mensch auch von Anfang an und besonders nach dem Sündenfalle nicht bloß als solche, sondern als sein tiefstes Bedürfnis empfunden. Da nun der Mensch keine Macht, noch Gewalt hat über seinen Leib und sein Leben, kann er diese auch nicht vernichten, obschon er es müßte, und obschon er oft dazu sich angetrieben fühlte. Infolgedessen substituiert er seinem Leben und Leibe etwas, was zur Erhaltung seines Leibes und Lebens dient und substituiert Leiber und Leben, worüber er Macht und Gewalt hat, Leiber und Leben der Tiere, ja sogar Menschen, über die er Macht und Gewalt zu haben glaubte; daher die verschiedenen Opfer und sogar Menschenopfer in der Geschichte der Menschheit. Zu Menschenopfern kam man erst allmählich unter der stetig wachsenden Gewalt der Einsicht in die Notwendigkeit der Opfer und die Unzulänglichkeit der substituierten Opfer.

Die eigentliche äußere Opfergabe ist einzig nur der lebendige Leib des Menschen; alles andere ist immer nur eine Stellvertretung. Die Darbringung derselben verlangt, wenn es sich um ein lebendiges Substituiertes handelt, immer erstens, daß das vorhandene Leben vernichtet werde, und zweitens, daß dasjenige,

was nach der Vernichtung des Lebens übrigbleibt, entweder für die Erhaltung des Lebens der Menschen unbrauchbar, undienlich gemacht (verbrannt) oder zu voller Vernichtung von den Opfernden gegessen werde, und wenn es sich in der Substitution um eine Sache handelt, die der Erhaltung des Menschenlebens dient, daß diese Sache für ihren Zweck unbrauchbar gemacht, ihrem Zwecke entzogen werde. Es liegt auf der Hand, daß jemand, der nicht imstande ist, das Geschuldete selber zu geben, ja, der nicht einmal imstande ist, etwas in irgendeiner Hinsicht Äquivalentes zu geben, niemals berechtigt sein kann, nach eigener Willkür etwas zu substituieren. Die Substitution muß dann offenbar vom Gläubiger (hier von Gott) entweder von vornherein oder durch Akzeptation festgesetzt werden. So hat Gott im Alten Bunde von vornherein die Substitution festgesetzt und genau bestimmt. Sodann ist der Mensch wesentlich, nicht bloß ein individuelles, sondern auch mehr noch ein soziales Wesen und ist als solches besonders solidarisch und wesentlich mit der gesamten Menschheit durch die Anbetung Gottes, d. i. die Opfernotwendigkeit, engstens verbunden. Diese Opfernotwendigkeit bedingt einen Repräsentanten der Gesamtheit; diesen aber aufzustellen, kann wiederum nicht Sache des Menschen noch der Menschheit sein, sondern nur die Sache Gottes. Gott beruft die Priester und an erster Stelle den Ewigen Hohenpriester Christus Jesus.

Aus alledem folgt mit Evidenz, daß, wenn Gott auf der Erde vollkommene Anbetung finden und die Menschen den wahren Frieden haben sollten, ein Mensch in diese Welt kommen mußte, der Macht und Gewalt hatte über seinen Leib und sein Leben, und der im Namen und an Stelle aller Menschen und jedes einzelnen, sowie als Repräsentant der gesamten Menschheit und jedes einzelnen freiwillig seinen Leib und sein Leben opferte. Das konnte aber nur ein Mensch sein, der nicht bloß wahrer Mensch, sondern auch wahrer Gott war, weil nur Gott allein Macht und Gewalt über des Menschen Leib und Leben hat. Daher die Menschwerdung des Sohnes Gottes. Der tiefste Grund der Inkarnation und der Erlöserinkarnation ist die vollkommene Anbetung Gottes, und damit wurde von selber der Friede den Menschen zuteil. Bei seiner Geburt schon kündigten es die Scharen der Engel „Ehre Gott in der Höhe“ (nun wird die wesentlichste Forderung der Ordnung und Gerechtigkeit erfüllt, nun erfährt Gott auf der Erde alle Ehre und Glorie, wie sie ihm gebührt) „und

Friede auf Erden den Menschen, die guten Willens sind", d. h. die mit dem gottanbetenden Gottmenschen sich vereinigen. Das lehrt uns der göttliche Heiland, indem er sagt, daß „der Vater wahre Anbeter suche, die ihn im Geiste und in der Wahrheit anbeten". Was kann es Dringlicheres geben, als daß Gott das, was er zu suchen sich herabläßt, auch wirklich finde, und namentlich, was er zu suchen sich würdigt in einer Schöpfung, wo alles von ihm ist, alles ihm angehört und für ihn und um seinetwillen da ist?

Jedes Werk muß vor allem eine Genugtuung sein für den, der es geschaffen, und so muß namentlich das Geschöpf eine Genugtuung sein für den, der es schuf; es ist ja das Wort für seine Gedanken und die Ruhe seiner Verlangen, es muß das Geschöpf eine wahre Freude sein für das Herz des Schöpfers; und daß es dieses sei, daß es dieses Wort und diese Ruhe sei, das ist „das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit", der Rest ist immer nur eine Zugabe.

Wer im Lichte dieser Wahrheiten den göttlichen Heiland nicht erkennt, wer in Jesus Christus — einerlei, ob man ihn in seinem irdischen oder himmlischen oder eucharistischen Leben vor Augen hat — nicht vor allem den anbetenden Gott bewundert, durch den Gott angebetet wird, so viel er anbetungswürdig ist, dem gebricht es wesentlich an der Erkenntnis desjenigen, „den der Vater uns gesandt hat", und dessen Erkenntnis „ewiges Leben ist", und der wird immer der Unehrerbietigkeit gegen den Herrn schuldig sein. Das innerliche Leben Jesu hienieden ging auf in der Anbetung seines Vaters; beständig hat er ihn angebetet, und das ist immer noch und wird immer sein die vorzüglichste Beschäftigung seines Lebens im Himmel und in der heiligen Eucharistie. Äußerlich hat er gelebt, gewirkt, gesprochen, gelehrt, Wunderwerke verrichtet, Wohltaten gesät, hat er gelitten, ist er am Kreuze gestorben und hat er sich für alle Zeit in der heiligen Eucharistie in der Menschen Mitte leibhaftig gegenwärtig gemacht, nur, um wahre Anbeter zu gewinnen, um wahre Anbeter sich zuzugesellen, die in Glauben und Liebe mit seiner persönlichen Anbetung sich vereinigen und durch ihn und in ihm und mit ihm seinen Vater anbeten „im Geiste und in der Wahrheit". Wenn auch das Evangelium von den häufigen Dankgebeten und den ausdrücklichen Bittgebeten Jesu berichtet, so liegt es doch sehr nahe, zu glauben, daß er im Grunde und zunächst den Vater anbetete. Was der himmlische Vater in seiner Schöpfung



suchte, das mußte er da auch finden, und das hat er da auch gefunden, sobald er sie gemacht hat, weil er selber Sorge trug, es sich zu verschaffen. Indem er von Ewigkeit her beschlossen hatte, daß sein Wort Fleisch werden sollte, hat er auch von Ewigkeit her vorausgesehen, oder vielmehr, er hat von der Höhe seiner unveränderlichen Ewigkeit aus immer gesehen, wie das fleischgewordene Wort ihn anbetet in der höchsten Vollkommenheit, d. h. in dem unendlichen Maße, in dem die Gottheit verdient, angebetet zu werden. „Christus war gestern", sagt der heilige Paulus, „er ist heute, er ist in alle Ewigkeit." (Hebr. 13, 8.) Nach dem Zeugnis des heiligen Johannes „ist das Lamm geschlachtet vom Anbeginn der Welt an"; dann ist in dieser Selbervernichtung also auch vom Anbeginn der Welt sein Vater angebetet, denn sein Opfer — am Kreuze und auf dem Altare — ist nur der letzte Akt, der Höhepunkt seiner Anbetung.

Insofern dieses im Plane und Vorhaben schon fleischgewordene Wort den Vater anbetet, „assistierte es", wie das Buch der Sprichwörter sagt, dem ganzen Werke der Schöpfung (Spr. 8, 27). Es war da unter verschiedenen Titeln, aber ganz besonders unter dem Titel des Anbeters. Die vorhergesehene Erfüllung dieser Gerechtigkeit, d. h. die vollkommene Anbetung, die es im Namen aller Kreaturen Gott zollte, trug in Wirklichkeit und zu einem beträchtlichen Teile zu jener Harmonie, zu jener Einheit und zu jenem Frieden bei, die nach den Worten der Heiligen Schrift (Spr. 8, 27; Weish. 8, 1) das Wort in alle Dinge hineinlegte. Ist denn nicht einzig die Gerechtigkeit Quelle, und zwar unerschöpfliche Quelle des Friedens? Und welche Gerechtigkeit ist es, Gott anzubeten! Wenn es von jener Weisheit, die erschaffen und schöpferisch zugleich ist, heißt, „sie allein habe die Runde des Himmels gemacht, sie allein sei durchgedrungen bis in die Tiefen des Abgrundes", so ist das darum, weil sie allein Macht hat, den Himmel und die Erde und das ganze Weltenall mit der Anbetung Gottes zu erfüllen und sie auch wirklich damit erfüllt hat. Dieser Plan der Menschwerdung, aus der die vollkommene Anbetung hervorgeht, ist also gleichsam das Licht gewesen, in dessen Klarheit Gott sich herbeigelassen hat, alle seine Werke zu schaffen, sein Grund, alles zu begründen und alles, was er einrichtete, zu lieben und zu segnen, und vor allem, um über der rein natürlichen Ordnung die Ordnung der Gnade einzurichten und sie alle beide gleichzustellen in der Ordnung der

Glorie, die die Rückkehr der vergöttlichten Schöpfung zu Gott ist und ihr ewiges Verbleiben in ihm.

Diese Gott gezollte Anbetung ist die erste Tatsache unserer Geschichte. Gott hat gewollt, daß sie geschrieben werde, „am Anfange des Buches", hat Jesus gesagt „ist von mir die Rede". Aber was sagt denn dieses Buch, an dessen Anfang von Christus die Rede ist, vor allem von Christus? Er hat bekannt, daß sein Vater alles ist und er ihm gegenüber nichts. Er hat sich ihm zum Brand- und Schlachtopfer ausgeliefert, mit einem Worte: Er hat seinen Vater angebetet. Dieser erste und vorzügliche und heilige Akt wird uns ausdrücklich in jenen Worten erzählt, die nach dem Alten und dem Neuen Testamente das ewige Wort bei seinem Eintritte in diese Welt aussprach: „Siehe da, o mein Gott, da bin Ich, um in allem Deinen Willen zu erfüllen" (Ps. 39, 8; Hebr. 10, 7). Das ist die vollkommene Vernichtung vor Gott, der alles ist und alle Rechte hat. Wer wäre imstande, die Tiefe und Weite und Höhe, die Glut und die innere Kraft, die Fülle und Vollkommenheit, den Wert und Segen dieses ersten menschlichen Aktes des Erlösers, worin er alles zusammenfaßt, zu beschreiben? Jesus wußte, wie unendlich anbetungswürdig Gott von aller Ewigkeit her ist, und nun war es das allererste Mal, daß in der Zeit, daß hier auf Erden, daß in der Welt Gott vollkommen angebetet wurde, und zwar durch ihn, durch Jesus: Seine heilige Seele, aus der diese Anbetung wie ein lebendiger Blitzstrahl hervordrang, war sicher tausendmal glücklicher darob, daß sie in der Gnade ihrer hypostatischen Einigung mit dem Worte Gottes die Macht fand, Gott diesen Kult vollkommener Anbetung zu zollen, als ob der namenlosen Freude, die sie darin empfand, mit dem ewigen Sohne Gottes eine und dieselbe Person zu sein. Und was der Herr zuerst und vor allem getan, das war auch das Wichtigste und Wesentlichste, und das hat er in allem fortgesetzt und setzt es ewig fort im Himmel und solange die Welt steht, in der heiligen Eucharistie: Er ist im Grunde und zuerst anbetender Gott. „Et nunc", sagt er, „hora est, quando veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate. Nam et Pater tales (adoratores in spiritu et veritate) quaerit, qui adorent eum. Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare." (Jo. 4, 23 24.)

◆◆

Anbetung ist die lebensvolle Betätigung der Grundwahrheit, der wesentlichsten aller Wahrheiten, daß Gott alles ist und alle Rechte über alle Kreatur hat, ja ist, und daß wir nichts sind und Gott gegenüber absolut rechtlos sind. Wie allumfassend diese Wahrheit ist, hat der göttliche Heiland uns handgreiflich gezeigt in seiner menschlichen Seele und in seinem menschlichen Leibe: Gethsemane, die Geißelsäule, die Dornenkrönung und die Verhöhnung, die wiederholte Entblößung, die Kreuzigung und die sie begleitenden Umstände — alles, alles, ruft es nicht laut und erschütternd: sogar ich, der Mensch, der ich mit dem ewigen Sohne Gottes eine und dieselbe Person bin, ja ich, ich bin nichts und ich bin rechtlos? „vermis sum, et non homo", „semetipsum exinanivit", „oblatus est, quia ipse voluit" (er wollte Gott die schuldige, die ihm gebührende Huldigung darbringen, er wollte Gott anbeten), „tamquam agnus ad occisionem ductus, obmutui, et non aperui os meum". Ja, wer anbetet, versinkt in den tiefsten Abgrund des Nichts, muß also untergehen in einem Ozean von seelischen und körperlichen Leiden und Schmerzen, und der verstummt, der schweigt, der vermag nicht den Mund zu öffnen. Dieses Verstummen war nicht bloße Geduld, es war viel mehr, es war tiefe Anbetung. Vollkommene Anbetung Gottes, das ist der tiefste und wahrste Erklärungsgrund des Leidens Jesu Christi und all seiner es begleitenden Umstände, seiner Seelen- und Körperleiden und seines Todes und der Todesart — am schmachvollen Kreuzesholze, das ist auch neben dem Streben, wahre Anbeter Gottes aus uns zu formen, der tiefste und wahrste Erklärungsgrund des ganzen eucharistischen Geheimnisses.

Wer in Tiefen geht, liefert sich Dunkelheiten und Leiden aus: das ist reine Wahrheit, die sich auf allen Gebieten verwirklicht. Oder gäbe es einen Menschen, der durch die Tiefe des Herzens, des Geistes oder des Gemütes sich auszeichnete und in der Tiefe und je nach der Tiefe nicht große Dunkelheiten und Leiden erführe? Dient nicht die ganze Geschichte der Menschheit zum Beweise, daß, je tiefer und inniger unser Verhältnis zu Gott oder den Menschen ist, desto einschneidender, reiner und vollständiger das Opfer ist, das es naturgemäß von uns fordert? Darum hat Gott uns das denkbar höchste und tiefste, unendliche Opfer im menschgewordenen und eucharistischen Gott als unser Opfer, mit dem wir eins

sein sollen, übergeben, weil im Neuen Bunde unsere Beziehungen zu ihm unendlich tief und innig sein sollen.

Da haben wir die volle Wahrheit von Gottes absoluter Souveränität und von unserem absoluten Nichts und unserer Nichtswürdigkeit, darnach sind wir imstande, Gott anzubeten in veritate, et nunc hora est, das gilt namentlich heute. In diese Wahrheit aber kann uns nur derjenige einführen, unter dessen Führung der menschgewordene Gott uns einen so anschaulichen, handgreiflichen Unterricht in praktischen Beispielen, im lebendigen Vormachen über die Wahrheit gab, d. h. der Heilige Geist, der in der uns heiligenden Gnade in uns wohnt.

Anbeten im Geiste und in der Wahrheit heißt anbeten auf Anregung des Heiligen Geistes und in Abhängigkeit von ihm, in Vereinigung mit Jesus, dem fleischgewordenen Worte, dem höchsten und vollkommenen Anbeter Gottes, dem Mittler und Hohenpriester der universalen Anbetung. Einerseits kann man „im Geiste" nur anbeten, wenn man „in der Wahrheit" anbetet, weil die Liebe, ohne die keine vollkommene Anbetung möglich ist, aus der erklärten (der Heiland hat sie erklärt) und erkannten (der Heilige Geist läßt sie uns erkennen) Wahrheit hervorgeht; anderseits aber betet man „in Wahrheit" nur an, wenn man „im Geiste" anbetet, weil es der Heilige Geist ist, der uns zu Jesus führt, indem er jene Anziehungskraft ist, von der Jesus sagt: „Niemand kommt zu mir, wenn der Vater ihn nicht anzieht" (Jo. 6, 44), und weil, wie uns der heilige Paulus lehrt, niemand sagen kann, „Herr Jesus!" „als im Heiligen Geiste", d. h. unter dem Einflusse und in der Kraft des Heiligen Geistes.

Diejenigen, die uns der Anbetung der Gottesmutter anklagen, wissen gar nicht, was Anbetung ist. Anbetung Mariä ist einfachhin eine absolute Unmöglichkeit, ist summa contradictio in terminis. Die Anbetung „im Geiste und in der Wahrheit" ist für das angebetete Wesen der Höhepunkt der Verehrung und ist für denjenigen, der anbetet, der Gipfel der Religion; und wenn der himmlische Vater solche Anbetung nicht einmal bei den Seinigen findet, wenn er nicht einmal diese auf dem Gipfel der Religion findet, wo soll und kann er dann noch wahre Anbeter „im Geiste und in der Wahrheit" suchen? Und da es eine vollkommenere Ordnung und eine vollendetere Gerechtigkeit nicht gibt, so gibt es auch nichts, wodurch das Geschöpf in einem vollständigeren Frieden gegründet würde. Wer so anbetet,

wird schon aus eigenster Erfahrung sich bewußt, daß die Gott gegebene Ehre die Seligkeit ist. Aus Religion, d. h. um Gott den Kult der Anbetung zu zollen, gehorsamen in allem, sich demütigen, sich unterwerfen, ja erniedrigen unter alle und unter alles — denn durch alle und alles — übt Gott seine absoluten Rechte über uns aus —, in Unterwerfung und in Geduld, aber einer Geduld, die schweigt, äußerlich und innerlich schweigt und zugleich sich freut, „allen alles zu werden", das heißt wahrhaftig über alles und bis zum höchsten Himmel aufsteigen und dann den schönsten Segen des Himmels für sich und die Mitmenschen hinabbringen, und ist das nicht die Hauptpflicht aller? Denjenigen, der auf dem Throne sitzt, so hoch ehren, daß man vor ihm sich selbst vernichtet und, so muß ich beifügen, sich vernichten läßt, daß man vor ihm tatsächlich zu nichts wird, das heißt bis zu diesem Throne sich erheben und zur Rechten Gottes sich niederlassen. Ja, der Tod, die Vernichtung ist der Weg, auf dem Gott zum Leben führt. „Wer sich erniedrigt, wird erhöht." So sind uns die Heiligen des Himmels dargestellt: hingestreckt und — erhöht, demütig und — mit Herrlichkeit überschüttet, vernichtet in ihrer Liebe zu Gott und zu seinem Christus und — gekleidet in Ruhm und Ehre, berauscht von seliger Freude in der Liebe, die Gott und sein Christus zu ihnen haben.

Solange wir in dieser Welt sind, stellt die heilige Eucharistie diesen anbetenden Gott und die ganze Anbetung, die er sich gibt, und den nach dem maßlosen Maße seiner Anbetungswürdigkeit angebeteten Gott vor uns hin und legt ihn in uns hinein. Wenn wir die heilige Kommunion empfangen, geht dieses ganze Geheimnis des anbetenden und angebeteten Gottes in uns ein, bleibt in uns, lebt in uns. Mit Glauben und Liebe kommunizieren, das heißt, eintreten in dieses Geheimnis und mit allen Kräften sich damit vereinigen.

Die Sünde unserer Zeit ist die volle Interesselosigkeit an Gott. Man lebt, als wäre Gott überflüssig, in den Freuden mag man Gott nicht brauchen, und im Leiden, das doch über jeden kommt, kann man Gott darum nicht finden; Leiden aber, fern von Gott, ist ein Stück Hölle. Wer unter uns litte nicht unter dieser Sünde der Interesselosigkeit der Menschen an Gott, und wer hätte nicht schon manche Stunde schwerer, banger Sorge darum gehabt, wie man unserer Zeit wieder Interesse an Gott einflößen könne? Ein menschliches Mittel, vielleicht das einzige Mittel, haben wir in der Übung

der wahren Anbetung Gottes, und zwar zunächst in unserer persönlichen Übung. Sind wir voll der wahren Anbetung, namentlich in der Kirche und beim Empfange der heiligen Sakramente, so daß jede Kniebeugung, jedes Kreuzzeichen, das ganze Verhalten ein Akt der wahren Anbetung Gottes ist: es wird ganz gewiß nicht ohne wirksamen Einfluß auf andere sein. Sind wir beseelt vom Geiste der wahren Anbetung, so wird unser gesamter Verkehr so geistig und übernatürlich sein, daß notwendig nach und nach auch andere in diese Sphäre mit hineingezogen werden.

IV.

„Friede und Friedfertigkeit".

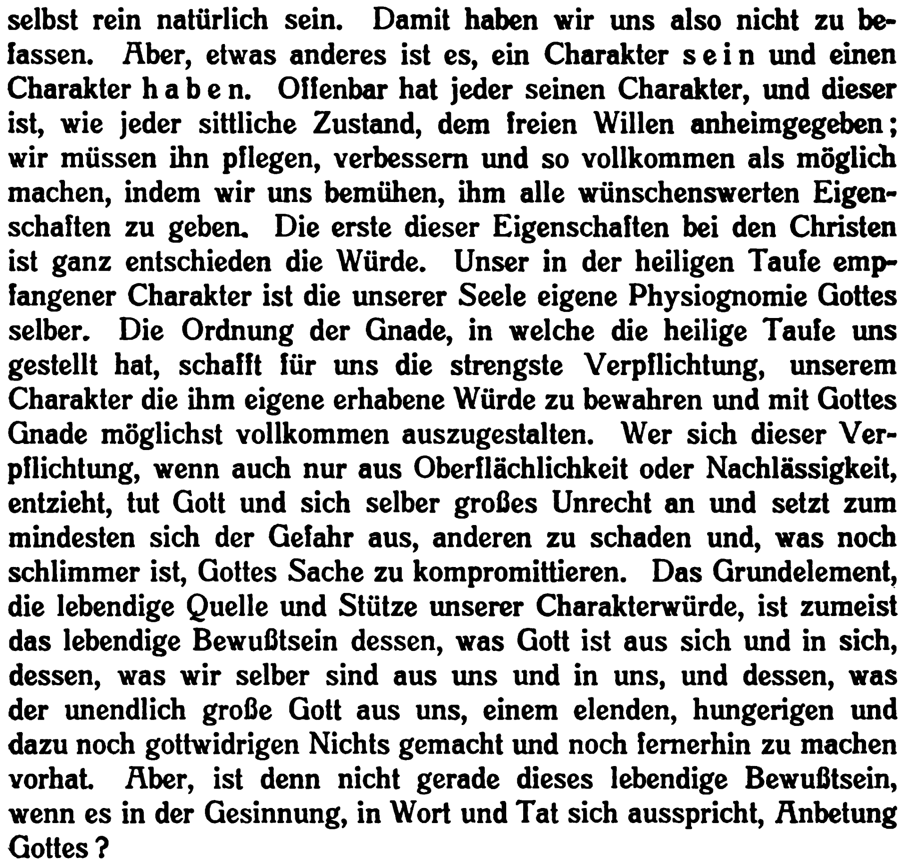
1. Geradezu unbegrenzt sind die Versprechungen, die Gott an das Gebet knüpft. Die tägliche Erfahrung indes steht mit ihnen in einem solchen fast anhaltenden Widerspruche, daß es einem bange zumute werden mag, will man durch den Hinweis auf die Versprechungen zum Gebete sich und andere ermuntern. Der Grund dafür liegt ganz gewiß nicht in einer Treulosigkeit oder Harthörigkeit Gottes, sondern es kann der Grund nur allein darin liegen, daß unser Gebet kein wahres Gebet ist, wie der Apostel sagt: „Petitis, et non accipitis, eo quod male petatis, ut in concupiscentiis vestris insumatis" (Jak. 4, 3). Sollten wir nun wohl fehlgehen mit der Behauptung, daß unser Gebet darum kein wahres Gebet ist, weil es im Grunde keine Anbetung Gottes ist? Es fällt dem Menschen so erschrecklich schwer, gerade, aufrichtig und wahr zu sein, daß er eher zehnmal durch seine Haltung lügt, als einmal durch sein Wort — ein Beweis, wie sehr trotzdem sein Innerstes, aus dem das Wort stammt, der Wahrheit zuneigt und der Unwahrheit widerstrebt. Und sollte ihm nun allein im Gebete so leicht sein, was ihm allüberall so schwer fällt? Und doch, wie kann sein Gebet wahr sein, wenn er selber es nicht ist? Die Anbetung Gottes indes festigt uns in der Wahrheit, in der Wurzel, in dem Fundamente aller Wahrheit, und darum macht sie allein uns und unser Leben wahr.

2. Indem die Anbetung uns und unser ganzes Leben in der Wahrheit feste Wurzeln fassen läßt, bereichert sie uns namentlich mit drei Gütern, ohne die niemand auch nur ein rechter Christ ist.

Diese drei vorzüglichen Güter sind: Charakterwürde, Erhabenheit der Gedanken und Heiligkeit des Lebens, Güter, die wohl geeignet sind, alle irgendwie edlen Seelen mit heiliger Begeisterung zu erfüllen und anzuspornen, im Gebet immer vor allem auf die Anbetung Gottes Bedacht zu nehmen. Mit diesen Gütern ist der Frieden untereinander, die größte Friedfertigkeit und Friedsamkeit gegeben und gesichert.

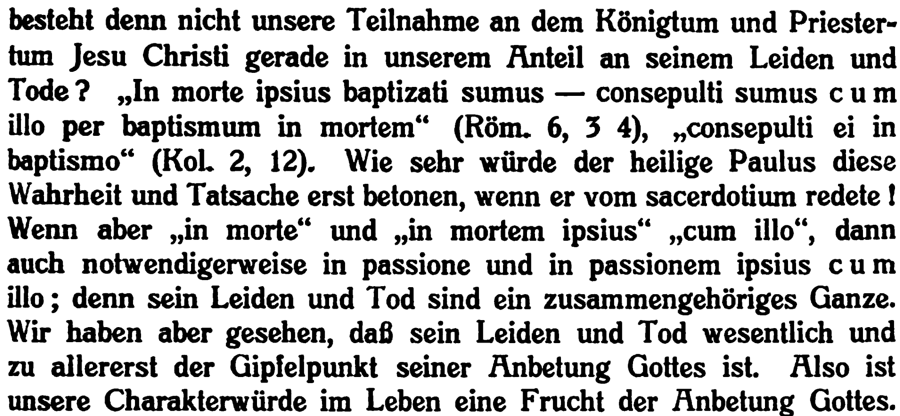
a) Charakterwürde. Diese ist nichts Äußerliches, wie wohl sie im Äußeren ihre Reize entfaltet. Es kann einer mit vielen äußeren Würden bekleidet und doch ein wenig würdiger und gar durchaus unwürdiger Mensch sein; es kann auch einer aller äußeren Würde bar sein, ja nicht einmal Verlangen danach haben, und doch der würdigste Mensch sein. Wie das Reich Gottes und wie alles, was den sittlichen Menschen ausmacht, so ist auch die Würde „in uns", im Innern; die Seele ist ihr Sitz. Wer Charakterwürde sucht, dem muß man vor allem das Wort des heiligen Augustinus zurufen: „Noli foras exire! In te redi! In interiore homine habitat veritas"; denn veritas und dignitas decken sich vollkommen im sittlichen Leben.

Charakter ist die der Seele eigene Physiognomie, die sie unter dem lebendigen Einflusse ihrer Gesinnungen, ihrer instinktiven und vor allem ihrer freiwilligen Affektionen, ihrer Gewohnheiten und Handlungen, die in ihnen ihre Quelle haben, annimmt, und durch die sie sich charakterisiert. Spricht man ohne weiteren Zusatz von einem Charakter, indem man von jemand sagt, er sei ein Charakter, so will man damit einen bedeutsamen Menschen bezeichnen, einen Menschen, der wenigstens wegen der Eigenschaften seines Herzens und Willens Achtung verdient, einen Menschen, der gerade heraus, fest, tapfer, standhaft, energisch, selbständig ist, einen Menschen, der mitzählt und mit dem man rechnen muß, einen Mann durch und durch, der über der Masse steht und das Gegenteil von einem gewöhnlichen Menschen ist. Nicht alle sind so bevorzugt; und diejenigen selbst, die es gern sein möchten, bringen es nicht immer fertig, zu solcher Höhe sich zu erheben. Die Stammeseigenart, die Geburt infolgedessen, das Temperament, die Erziehung spielen darin eine große Rolle. Vieles in dieser Hinsicht ist unzurechenbar. Birgt indes diese Art von Charakter gewöhnlich auch eine gewisse Würde in sich, so ist das doch weniger Würde als Größe, und diese kann



selbst rein natürlich sein. Damit haben wir uns also nicht zu befassen. Aber, etwas anderes ist es, ein Charakter *sein* und einen Charakter *haben*. Offenbar hat jeder seinen Charakter, und dieser ist, wie jeder sittliche Zustand, dem freien Willen anheimgegeben; wir müssen ihn pflegen, verbessern und so vollkommen als möglich machen, indem wir uns bemühen, ihm alle wünschenswerten Eigenschaften zu geben. Die erste dieser Eigenschaften bei den Christen ist ganz entschieden die Würde. Unser in der heiligen Taufe empfangener Charakter ist die unserer Seele eigene Physiognomie Gottes selber. Die Ordnung der Gnade, in welche die heilige Taufe uns gestellt hat, schafft für uns die strengste Verpflichtung, unserem Charakter die ihm eigene erhabene Würde zu bewahren und mit Gottes Gnade möglichst vollkommen auszugestalten. Wer sich dieser Verpflichtung, wenn auch nur aus Oberflächlichkeit oder Nachlässigkeit, entzieht, tut Gott und sich selber großes Unrecht an und setzt zum mindesten sich der Gefahr aus, anderen zu schaden und, was noch schlimmer ist, Gottes Sache zu kompromittieren. Das Grundelement, die lebendige Quelle und Stütze unserer Charakterwürde, ist zumeist das lebendige Bewußtsein dessen, was Gott ist aus sich und in sich, dessen, was wir selber sind aus uns und in uns, und dessen, was der unendlich große Gott aus uns, einem elenden, hungerigen und dazu noch gottwidrigen Nichts gemacht und noch fernerhin zu machen vorhat. Aber, ist denn nicht gerade dieses lebendige Bewußtsein, wenn es in der Gesinnung, in Wort und Tat sich ausspricht, Anbetung Gottes?

An 20 Stellen legen die Bücher der Heiligen Schrift uns die Würde ans Herz; die Apostel in ihren Briefen insistieren besonders auf diese Pflicht. Der heilige Petrus erklärt, daß schon durch die Tatsache unserer Taufe wir teilhaben an dem Königtum und Priestertum Jesu Christi. Könige sind die Christen und Priester: Könige, da sie die Pflicht und Gnade haben, unverletzlich ihre Herrschaft zu bewahren über sich selber und durch Entsagung, in der Demut und Leidenskraft über die ganze niedere Welt; Priester auch sind sie alle, da sie einen immer freien Zutritt zu Gott haben und in der Lage sind, ihn mit einem aufgeklärten und aufrichtigen Kultus zu ehren, wovon wir wissen, daß er ihm gefällt. Es ist also schon der christliche Charakter *der* Charakter, den *auch unser Leben* annehmen muß, ein königlicher und priesterlicher zugleich. Aber



besteht denn nicht unsere Teilnahme an dem Königtum und Priestertum Jesu Christi gerade in unserem Anteil an seinem Leiden und Tode? „In morte ipsius baptizati sumus — consepulti sumus cum illo per baptismum in mortem“ (Röm. 6, 3 4), „consepulti ei in baptismo“ (Kol. 2, 12). Wie sehr würde der heilige Paulus diese Wahrheit und Tatsache erst betonen, wenn er vom sacerdotium redete! Wenn aber „in morte“ und „in mortem ipsius“ „cum illo“, dann auch notwendigerweise in passione und in passionem ipsius cum illo; denn sein Leiden und Tod sind ein zusammengehöriges Ganze. Wir haben aber gesehen, daß sein Leiden und Tod wesentlich und zu allererst der Gipfelpunkt seiner Anbetung Gottes ist. Also ist unsere Charakterwürde im Leben eine Frucht der Anbetung Gottes.

Für diese erhabene Charakterwürde der Christen in ihrem Sein und in ihrer Lebensführung bilden die Verderbtheit unserer Natur und unsere persönlichen Sünden nicht nur kein Hindernis, sondern sie sind und sollen vielmehr Mittel sein zu ihrer Entfaltung: gewiß, sehen wir ab von Gott, d. h. von seinen Gaben, welcher Ordnung sie auch angehören, und schauen wir nur auf uns selber, so können wir keine zu niedrigen Gesinnungen von uns haben. Das Nichts bleibt der eigentliche und einzige Grund aller Kreatur. Und das ist noch wenig. Zu diesem Nichts müssen wir, um uns recht zu beurteilen, hinzufügen die Erinnerung an das, was wir getan haben, an die Art und Weise, wie wir die Gaben, die wir unverdient von Gott empfingen, das Dasein, unsere Organe und Kräfte und Fähigkeiten und alles, was von der äußeren Welt und an Zeit uns gegeben wurde, wie wir das alles gebraucht haben. Demut entspringt ohne Zweifel der Anschauung unseres Ursprunges; dazu indes vermochten wir nichts; aber wir konnten, wir mußten hier etwas und sogar viel. Nicht bloß Demut, sondern schwere, ernste Demütigung entfließt stromweise der Erinnerung an unsere Geschichte. Jeder kennt die seinige, er möge sie durchgehen und sie aussprechen. Da liegt für uns mehr als ein bitteres Leid, so bitter, daß es nach einer Seite hin untröstlich erscheint; zugleich liegt da ein wahrer Schatz von segensreicher Beschämung. Die Herrlichkeit des Himmels allein ist imstande, uns dieses Leid und diese Scham unmöglich zu machen, und diese Unmöglichkeit noch kommt über uns wie ein Geheimnis. Bis dahin wenigstens haben wir dieses Leid und diese Last zu tragen. Bekennen, daß man sie trägt und tragen muß, das heißt einfachhin, Gerechtig-

keit üben und in der Wahrheit bleiben. Jeder weiß, ob das von Bedeutung ist, da alles Übel, Satan und sein ewiges Unglück allein daher kommt, daß er nicht in der Wahrheit geblieben ist. Das ist der Hauptbalken an dem Kreuze, das wir alle Tage auf uns zu nehmen haben, um in der Nachfolge Jesu zu sein: da liegt der Grund unserer Selbstverachtung, die Christus und die Heiligen uns so ausdrücklich befehlen, nachdem sie selber sie so treu geübt hatten, und die sie einstimmig als eine der Bedingungen der geistigen Vervollkommnung uns vorstellen. Es ist also klar, ein wie kräftiger Grund da liegt zur Förderung der Anbetung Gottes und damit der Charakterwürde. Schaut man indes auf sich selbst, ohne zugleich zu betrachten, was Gott ist und was er für uns tut, so wird man sich selber niemals kennen lernen, und was an der Erkenntnis mangelt, hat fast unvermeidlich große Lücken im Verhalten zur Folge. Vollkommene Anschauung einer Sache setzt voraus, daß man sie von allen Seiten betrachte und nach jeder Seite hin erfasse. Was den Christen angeht, der weiß, was Gott in sich ist und was er für uns ist und für uns tut, so fragen wir: sind die Herrlichkeit der Gaben, die wir empfangen haben, und das Bewußtsein der namenlosen Liebe, die stets über uns wacht, nicht stark genug, um die Schatten unseres Ursprunges und die Finsternis unserer Geschichte wenigstens in weite Fernen zu rücken und sie sozusagen in die äußersten Winkel unserer Seele zu drängen? Wir möchten sagen: in einer wohlgeordneten Seele dürfen diese Schatten und diese Finsternis nurmehr noch ein Rahmen sein oder ein Meißel, der nur dazu dient, den Glanz der herrlichen Beweise der souveränen Güte Gottes und der erhabenen Ehre und Würde, in die seine heilige Gnade uns kleidet, noch mehr hervortreten zu lassen, und so werden sie uns anhaltend anspornen zur dankbaren und vertrauensstarken Bewunderung der Größe Gottes, werden also unsere Anbetung fördern und unsere Charakterwürde. Je mehr und je tiefer wir mit unserer Überzeugung in der Wahrheit über uns selbst und über Gott als den Schöpfer, Erlöser und Heiliger eingewurzelt sind, und je mehr unser Sein und Leben mit diesem unserem Denken verbunden ist, desto mehr Charakterwürde haben wir; das Bindeglied aber zwischen unserem Denken und Sein ist die Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit".

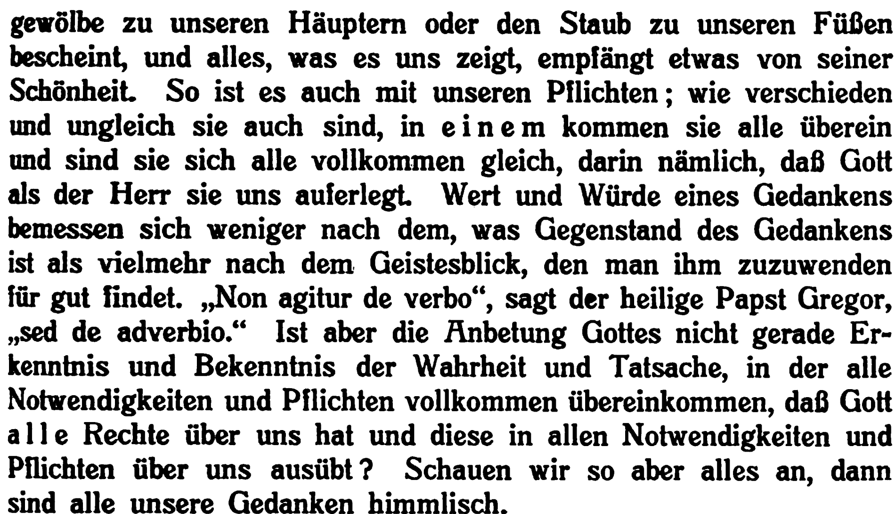


Charakterwürde ist der wahre Adel der Seele und des Lebens, der wahre Mut, ist jene wahre, geistige Unabhängigkeit, die lächelnd durch die Welt, durch alles Geschaffene hindurchgeht, die selbst da, wo sie, wie es ja oft Pflicht ist, vor dem Menschen sich vergibt, im Grunde nur Gott gehorcht, indem sie in allen, die befehlen, nur Gott allein sieht und betrachtet; Charakterwürde ist wahre Seelengröße, ist der gute und heilige Stolz, der rein ist und frei von allem Hochmut, aber voll von Kraft und Größe. Welch eine Charakterwürde erblicken wir in unseren Heiligen, in einem heiligen Paulus, einem heiligen Franz von Sales und vor allem in Jesus Christus! Vergibt er sich jemals etwas? Sieht man je seine erhabene Würde erbleichen? Wie beherrscht er von hoch oben herab alle Situationen, Dinge und Personen! Wie ist er absolut frei von allen Banden, nur immer seine alleinige Abhängigkeit vom Vater betonend! Wie voll der Würde ist er vor seinen Richtern und selbst da, wo er sich der rohen Willkür der Henkersknechte preisgibt! Nur wer vollkommen selbständig ist, kann wahre Charakterwürde darstellen in einer Haltung, die stets würdig ist seines Berufes, würdig seiner wesentlichen Bestimmung, in seinem Sein und in seiner Lebensführung das gottmenschliche Sein und Leben des Erlösers darzustellen. Selbständig aber ist nur, wer mit seinem ganzen Selbst festen Stand gewonnen hat in der Grundwahrheit aller Wahrheiten, während klare Erkenntnis und deren lebenskräftiges Bekenntnis eben die Anbetung Gottes ist. Sobald hierin unser Selbst festen Stand gewonnen hat, können all die Dinge, die jede Charakterwürde, jede Friedfertigkeit und allen Frieden im Keime ersticken, gar nicht mehr aufkommen; Dinge, als da sind: Menschenfurcht, irdische Erwägungen, niedrige und versteckte Berechnungen, gemeine Interessen, Mangel an Selbstlosigkeit, an Großmut und Zartgefühl, ausweichend vor dem Opfer, ungeduldig bei den kleinsten Entbehrungen und beim geringsten physischen Ungemach, und was die tödlichsten Feinde aller Charakterwürde sind — die Weichlichkeit, ungeordnete Liebe zu seinen Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten und das heutzutage so allgemeine Übel — der Götzendienst des Wohlseins.

b) Die zweite vornehmliche Frucht der Anbetung Gottes „im Geiste und in der Wahrheit" ist die Erhabenheit der Gedanken, die übrigens unzertrennlich mit der Charakterwürde zusammenhängt.

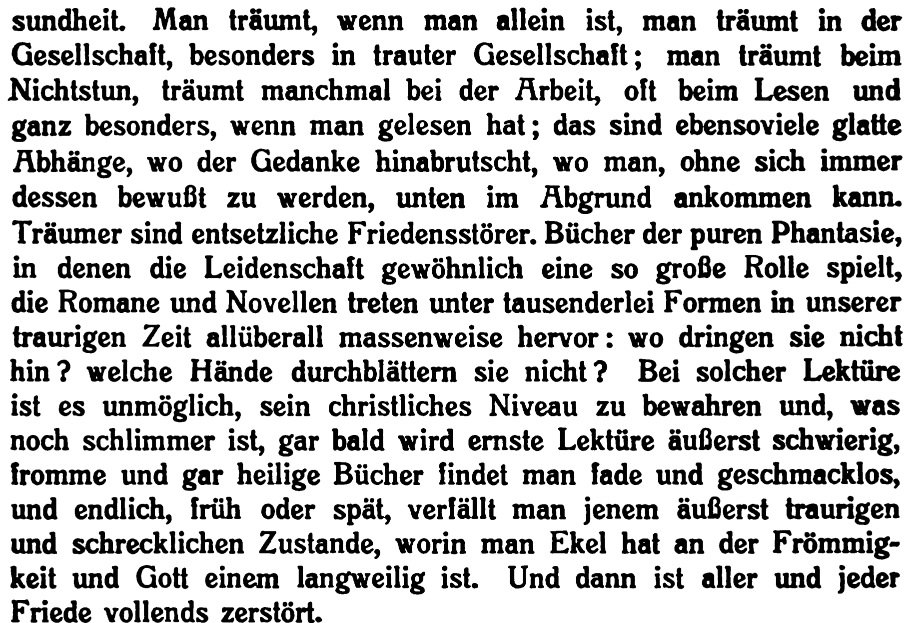
Immer ist die Natur, die Richtung und was man die Gewohnheit unserer Gedanken nennen kann, ein sehr bedeutsamer Punkt in unserem intellektuellen, moralischen und vor allem in unserem geistigen Leben. Im allgemeinen wird auf diesen Punkt viel zu wenig Gewicht gelegt, wird ihm viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Der Gedanke scheint den meisten ein Gebiet zu sein, das man ungestraft den Einfällen, Launen und Abenteuern überlassen kann. Dieser Irrtum kann die Quelle eines sehr großen Unglücks werden. Unsere Pflicht gegenüber unseren Gedanken ist eine der allerernstesten. „Da ich noch ein Kind war", sagt der heilige Paulus, „dachte ich wie ein Kind und hatte den Geschmack eines Kindes; aber da ich ein Mann geworden bin, habe ich alles, was nach Kinderei aussieht, weit weggeworfen." Wollte Gott, daß wenigstens in der natürlichen und menschlichen Ordnung der Mensch nur immer Gedanken seines Alters, d. h. vernünftige Gedanken hätte! Das wäre schon eine wahre Erhabenheit, wenn auch eine relative und unvollkommene. Aber, wer wüßte denn nicht, daß — leider! — in der Ordnung sowohl der Gedanken als der Zuneigungen die Kinderei der Menschen weit über die physischen Grenzen hinaus fortdauert! Gott beklagt sich darüber, wenn er sagt: „O, ihr Menschenkinder, wie lange werdet ihr denn noch die Kindereien lieben und von kindischen Dingen leben? Warum nährt ihr Gedanken, die so eitel sind, daß sie vor lauter Eitelkeit geck sind?" Wenn schon die Natur eine gewisse Hoheit der Gedanken von uns fordert, was wird erst die Übernatur der Gnade von uns fordern?

Die göttliche Erhabenheit einer Seele ist doch gewiß zunächst Erhabenheit ihrer Einsicht; und sollen wir denn nicht nach dem Worte des Apostels „unseren Verkehr nurmehr noch im Himmel" haben? Gewiß dürfen und sollen wir selbst auch an die Erde und das gegenwärtige Leben denken. Es gibt eben auf der Erde und in der Zeit vom sittlichen Standpunkte aus noch etwas anderes als Verführungen und Fallstricke, noch etwas anderes als Vergnügungen und Zeitvertreib; es gibt Notwendigkeiten, und sobald diese erwachsen aus der Lage oder der Stellung, in die Gott uns gesetzt hat, werden sie Pflichten. Diese Pflichten sind ebenso zahlreich als gebieterisch. Nun aber, jeder Gedanke an eine Pflicht, welcher Natur diese auch immer sein mag, ist ein hoher und erhabener Gedanke. Das Sonnenlicht ist und bleibt immer ein und dasselbe, ob es auch das Himmels-



gewölbe zu unseren Häuptern oder den Staub zu unseren Füßen bescheint, und alles, was es uns zeigt, empfängt etwas von seiner Schönheit. So ist es auch mit unseren Pflichten; wie verschieden und ungleich sie auch sind, in *einem* kommen sie alle überein und sind sie sich alle vollkommen gleich, darin nämlich, daß Gott als der Herr sie uns auferlegt. Wert und Würde eines Gedankens bemessen sich weniger nach dem, was Gegenstand des Gedankens ist als vielmehr nach dem Geistesblick, den man ihm zuzuwenden für gut findet. „Non agitur de verbo", sagt der heilige Papst Gregor, „sed de adverbio." Ist aber die Anbetung Gottes nicht gerade Erkenntnis und Bekenntnis der Wahrheit und Tatsache, in der alle Notwendigkeiten und Pflichten vollkommen übereinkommen, daß Gott *alle* Rechte über uns hat und diese in allen Notwendigkeiten und Pflichten über uns ausübt? Schauen wir so aber alles an, dann sind alle unsere Gedanken himmlisch.

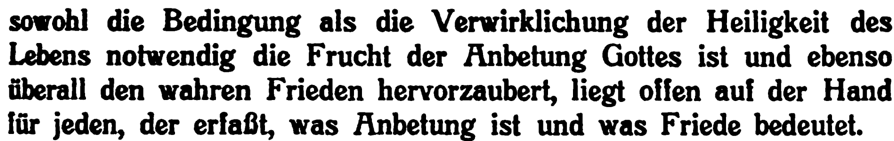
Abgesehen von den schlechten Gedanken, die zu meiden und zu fliehen jeder als seine strenge Pflicht kennt, ist die Gedankenzucht die Erfüllung namentlich einer doppelten Verpflichtung, und wahrlich, wir kennen nichts, was uns ihr so schnell und vollkommen gerecht werden läßt, so sehr, daß selbst eine kleine Nachlässigkeit darin fast unmöglich wird, als die stete Übung der Anbetung Gottes. Die erste Verpflichtung ist, alle frivolen Gedanken zu meiden und zumeist alle solchen, die von nah oder fern mit der Eitelkeit zusammenhängen, Gedanken, die aus Eitelkeit hervorgehen und sie nähren — und das ist eine kleine Welt. Was die Gewohnheit, diese ohne Schwäche und darum ohne Zaudern abzuweisen, an Ruhe und Lebenskraft einbringt, kann niemand ahnen, das kann nur die eigene Erfahrung einen lehren. Durch solche Gedanken aber, ja sogar schon durch alles, was einen nur einfachhin zerstreut, sinkt der Mensch stets um einige oder viele Grade abwärts. Die zweite Verpflichtung ist, in gleicher Weise alle solche Gedanken zu meiden, die einen träumen machen. Die Opiumraucher vergiften sich physisch. Den Hang zum Träumen in sich unterhalten, heißt, sich intellektuell und moralisch, heißt, seine Seele vergiften. Es liegt, scheint es, ein großer Reiz im Opiumrauchen; es liegt gewiß auch ein großer Reiz darin, zu träumen. Diesem Reize nachgeben, besonders in gewissen Fällen, heißt, sich in Sünde stürzen, und kommt man auch nicht zum geistigen Tode, in jedem Falle ruiniert man sich seine geistige Ge-



sundheit. Man träumt, wenn man allein ist, man träumt in der Gesellschaft, besonders in trauter Gesellschaft; man träumt beim Nichtstun, träumt manchmal bei der Arbeit, oft beim Lesen und ganz besonders, wenn man gelesen hat; das sind ebensoviele glatte Abhänge, wo der Gedanke hinabrutscht, wo man, ohne sich immer dessen bewußt zu werden, unten im Abgrund ankommen kann. Träumer sind entsetzliche Friedensstörer. Bücher der puren Phantasie, in denen die Leidenschaft gewöhnlich eine so große Rolle spielt, die Romane und Novellen treten unter tausenderlei Formen in unserer traurigen Zeit allüberall massenweise hervor: wo dringen sie nicht hin? welche Hände durchblättern sie nicht? Bei solcher Lektüre ist es unmöglich, sein christliches Niveau zu bewahren und, was noch schlimmer ist, gar bald wird ernste Lektüre äußerst schwierig, fromme und gar heilige Bücher findet man fade und geschmacklos, und endlich, früh oder spät, verfällt man jenem äußerst traurigen und schrecklichen Zustande, worin man Ekel hat an der Frömmigkeit und Gott einem langweilig ist. Und dann ist aller und jeder Friede vollends zerstört.

Um diese doppelte und so ernste Verpflichtung zu erfüllen, dazu bedarf es einer großen Losschälung, und um die Gedanken auf göttlicher Höhe zu bewahren, wie es der Stand schon des einfachen Christen fordert, dazu bedarf es einer kraftvollen Erhebung. Nichts aber schält uns mehr und kraftvoller los, als das, was uns erhebt; nichts erhebt uns wahrhaft, als das, was uns eine geringere Meinung von uns selber gibt und uns unserem Nichts, also der Wahrheit näher bringt; ist ja auch jede wahre Erziehung zunächst etwas Tödliches. Nichts aber versenkt uns so tief in den doppelten Abgrund unseres Nichts und unserer Unwürdigkeit und erhebt uns also so hoch und schält uns so los als die Übung der Anbetung Gottes.

c) Die dritte Frucht dieser Übung ist Heiligkeit des Lebens. Und darauf kommt alles an. Ihre Bedingung ist das Freisein von allem Gottwidrigen, die Unschuld, ihre Verwirklichung: die vollkommene Liebe zu Gott, die sich ihm rückhaltlos hingibt, die alles, seine absoluten Rechte, seinen Willen und seine Vorschriften, alle seine Seins- und Verfahrungsweisen in gleicher Weise liebt, die immer und in allem Gott recht gibt und ihn für alles lobpreist, die einzig seine Ehre, seine Sache, seine Interessen, die Heiligung seines Namens, Ausbreitung seines Reiches im Auge hat. Daß nun



sowohl die Bedingung als die Verwirklichung der Heiligkeit des Lebens notwendig die Frucht der Anbetung Gottes ist und ebenso überall den wahren Frieden hervorzaubert, liegt offen auf der Hand für jeden, der erfaßt, was Anbetung ist und was Friede bedeutet.

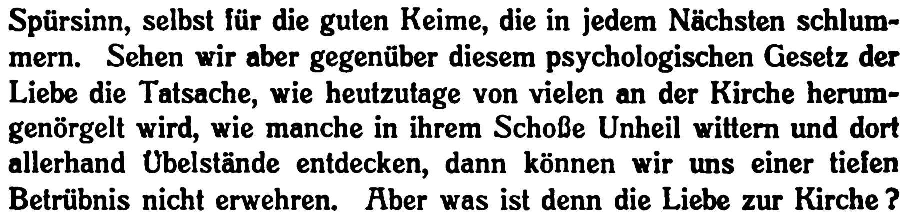
V.

Der Weg zum Frieden.

„Friede ist die Ruhe der Ordnung." Die Ordnung fordert vor allem, daß der Mensch und die menschliche Gesellschaft ihre rechte Stellung zu Gott in der vollsten Unterordnung unter ihn einnehmen, d. h. daß sie Gott anbeten im Geiste und in der Wahrheit. Nun aber wird Gott vollkommen angebetet nur in der katholischen Kirche, weil in ihr allein der Gott anbetende Gottmensch Jesus Christus alle Tage und überall im eucharistischen Opfer auf den Altären den höchsten Tribut der Anbetung Gottes erneut und alle „Menschen, die guten Willens sind", in der heiligen Kommunion durch sich und mit sich und in sich, so oft sie wollen, denselben höchsten Tribut vollkommenster Anbetung dem Gotte droben zollen läßt.

Also gibt es nur einen Weg zum vollkommenen Frieden — die katholische Kirche und die Liebe zu ihr.

Das kirchliche Lehramt hat niemals, auch nicht auf dem Tridentinischen und Vatikanischen Konzil, eine förmliche Definition der Kirche gegeben. Wie indes ein jeder von der Wahrheit immer so viel zu erfassen vermag, als er selbst ist, so vermag auch jeder die Kirche so viel zu erkennen, als er selbst ein lebendiges Glied der Kirche ist; und wie wir Gott nur soweit erkennen, als wir ihn lieben, so ist es auch mit der Kirche. Von ihr wird auch zu wenig in Predigt und Katechese gehandelt, und doch, wer nur einmal in rechter Weise über die Kirche predigte oder katechesierte, und auch nur in etwa von der dadurch in den Zuhörern erwachten Stimmung erfuhr, der muß erkannt haben, welch tiefgründendes Bedürfnis nach diesen Wahrheiten in den Herzen der Gläubigen sich findet. Ohne aufrichtige Liebe zur Kirche ist ein wahrer Christ ja auch nicht möglich. Die wahre Liebe zur Kirche ist aber trotzdem etwas zu Seltenes. Die wahre Liebe hat ja stets und notwendig einen gewissen



Spürsinn, selbst für die guten Keime, die in jedem Nächsten schlummern. Sehen wir aber gegenüber diesem psychologischen Gesetz der Liebe die Tatsache, wie heutzutage von vielen an der Kirche herumgenörgelt wird, wie manche in ihrem Schoße Unheil wittern und dort allerhand Übelstände entdecken, dann können wir uns einer tiefen Betrübnis nicht erwehren. Aber was ist denn die Liebe zur Kirche?

Die Bestimmung des Menschen ist Teilnahme, ist der ewige Anteil an der unendlichen Seligkeit Gottes selber, und zwar ein Anteil, der nicht erst in der Ewigkeit beginnt, sondern den wir bereits hienieden in der Substanz voll und ganz besitzen sollen. Dieser Anteil ist, da Gottes Seligkeit in der Erkenntnis und Liebe seiner selbst besteht, nur möglich durch den Anteil unserseits am Erkennen und Lieben Gottes, d. h. durch den Besitz der Wahrheit und der Gnade, der Wahrheit hienieden im Glauben, droben im Schauen, wodurch wir mit Gott die Erkenntnis teilen, die er von sich selber hat — der Gnade, die droben zur Glorie sich entfaltet und wodurch wir mit Gott die Liebe teilen, in der er sich selber liebt. Die Fülle dieser Wahrheit und Gnade hat uns der zu diesem Zwecke Mensch gewordene Gott, der darum unser Erlöser ist, selber gebracht. Um sie aber der Menschheit und dem einzelnen für alle Zeit zu vermitteln, mußte er eine Anstalt begründen, in der er diese universalen, höchsten Heilsgüter unter vollkommener Gewähr der Reinheit und Unverfälschbarkeit bezüglich der Wahrheit und unter vollkommener Gewähr der Sicherheit und Gewißheit der Mitteilung bezüglich der Gnade hinterlegte; diese Veranstaltung hat er getroffen und er selber nennt sie seine Kirche. Er hinterlegte in ihr die ganze Fülle der Wahrheit unter Gewähr des Heiligen Geistes selber, der sie stets „alle Wahrheit lehrt“ und durch den und in und mit dem die Repräsentanten der Anstalt unfehlbar stets die reine Wahrheit und nichts als die reine Wahrheit vermitteln, und die ganze Fülle der Gnade unter der Gewähr der sieben heiligen Sakramente, durch die sie den einzelnen mit einer ihnen als sinnlich-geistigen Wesen vollkommen entsprechenden Sicherheit und Gewißheit vermittelt wird. Es ist also die Kirche die Anstalt der Verwaltung der vom Erlöser uns in der Fülle gebrachten übernatürlichen Heilsgüter der Menschen, und nicht etwa ein bloßer Verein gerechtfertigter Menschen.

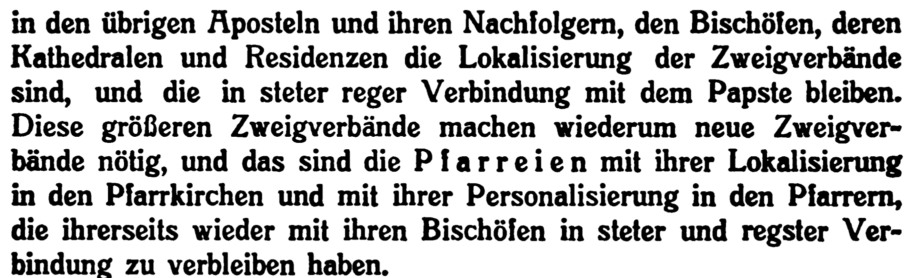
◆◆

Die übernatürliche Bestimmung der Menschen ist eine universale, und somit sind die zur Erfüllung derselben notwendigen übernatürlichen Güter universale Güter; also kann nur eine universale Gemeinschaft ihr adäquater Träger sein, und alle Teilverbände, seien sie nun nationaler oder lokaler oder parteilicher Natur, werden naturnotwendig die Güter immer verzetteln, die Wahrheit sowohl wie die Gnade.

Die übernatürliche Bestimmung ist den freien Menschen gegeben; die übernatürlichen Güter sind dazu den freien Menschen angeboten; also muß der einzelne der universalen Gemeinschaft frei angehören.

Die übernatürliche Bestimmung endlich faßt den ganzen Menschen, die übernatürlichen Güter der Wahrheit sind nicht bloß Gegenstände des Erkenntnisstrebens, und die übernatürlichen Güter der Gnade sind nicht bloß Leitsterne des Liebesstrebens, sondern alle diese Güter sind Segensmächte, die das ganze Menschenwesen erneuern; also muß der einzelne nicht bloß frei, sondern auch ganz der universalen Gemeinschaft angehören.

Jede Anstalt aber und jeder Verein unter Menschen, d. h. unter sinnlich-geistigen Wesen, fordert wesentlich zu seinem wirklichen Bestande eine Personalisierung und eine Lokalisierung: eine Personalisierung in Personen, denen die Verwaltung der Gesellschaftsgüter übertragen ist, eine Lokalisierung in Lokalen, in bestimmten Örtlichkeiten, in denen die dem Verbande Angehörigen sich versammeln — kurz, wesentlich notwendig ist ein Vereinsvorstand und ein Vereinslokal. Jeder größere Verband hat dann wieder seine Zweigverbände mit besonderem Vorstand und Lokal; diese müssen vor allem in steter und regster Verbindung mit dem Generalvorstande sich erhalten, sonst werden die Zweigverbände Teilverbände, welche die Gesellschaftsgüter verzetteln. Indem nun Christus zur Vermittlung seiner für die Erreichung der übernatürlichen Bestimmung der Menschen absolut notwendigen übernatürlichen Heils- und Lebensgüter diesen letzteren ihren adäquaten Träger gab in der universalen Gemeinschaft, die er seine Kirche nennt, personalisiert er diese in der menschlichen Person eines Stellvertreters, des heiligen Petrus und dessen Nachfolgers, des Papstes, und lokalisiert sie in seiner Vorsehung in Rom; und da diese universale Gemeinschaft Zweigverbände notwendig machte, personalisierte er diese hinwiederum



in den übrigen Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, deren Kathedralen und Residenzen die Lokalisierung der Zweigverbände sind, und die in steter reger Verbindung mit dem Papste bleiben. Diese größeren Zweigverbände machen wiederum neue Zweigverbände nötig, und das sind die *Pfarreien* mit ihrer Lokalisierung in den Pfarrkirchen und mit ihrer Personalisierung in den Pfarrern, die ihrerseits wieder mit ihren Bischöfen in steter und regster Verbindung zu verbleiben haben.

Wie das *letzte Element des Sozialkörpers* niemals der einzelne ist, sondern die *kleinste Gesellschaft, die Familie*, so ist auch das *letzte Element* der universalen Gemeinschaft, der *Universalkirche*, nicht der einzelne Christ, sondern der kleinste kirchliche Verband, die *Pfarrei*. Damit sind wir zu dem nächsten und festen Punkte gekommen, wo die Liebe zur Kirche ansetzen, wo sie ihre Wurzeln schlagen muß. Ohne wahre Liebe zu seinem Pfarrer, zu seiner Pfarrkirche und seiner Pfarrgemeinde ist Liebe zu der von Christus gestifteten Universalkirche gar leicht leere Träumerei und Einbildung. Liebe zur Universalkirche ist zunächst Liebe zu seinem Pfarrer und zu seiner Pfarrkirche, die sich dann ganz naturgemäß weiterbildet zur Liebe zu seinem Bischof und zu seiner Diözese mit ihrer Bischofstadt und Kathedrale, und die sich dann vollends entfaltet in der begeisterten Liebe zum Papst, zu Rom und dem Vatikan und so zur Universalkirche; die Liebe zu seinem Pfarrer, zu seiner Pfarrkirche und zu seiner Pfarrgemeinde ist *die Wurzel*, die Liebe zum Bischof und zu dessen Kathedrale, Bischofstadt und Diözese ist der *Stamm*, die Liebe zum Papste, zum Vatikan und Rom ist die *Krone* der Liebe zur katholischen Kirche. Wie der Gipfel des Baumes immer nach oben gerichtet ist, so dringt der Gipfel, der Höhepunkt der Liebe zur Kirche, immer nach dem Heiligen Vater und nach Rom. Ist wahre Vaterlandsliebe denn auch nur denkbar ohne Liebe zur Heimat, zur eigenen Familie, zu den Eltern und dem elterlichen Hause? Muß sie nicht, soll sie existieren, ihre Wurzeln schlagen im letzten Elemente des sozialen Körpers, in den Eltern und im elterlichen Hause?

Wer da keine Liebe zu seinem Seelsorger, zu seiner Pfarrkirche und Pfarrgemeinde hat, ist niemals ein rechter Christ. Eine Betrachtung, die von dem Einzelmenschen ausgeht und die Gesell-



schaft konstituiert durch Summierung der Individuen, zersetzt das letzte Lebendige und zerschneidet die keimbergenden Körper; unus homo nullus homo; und eine Betrachtung, die von dem Einzelchristen ausgeht und die Pfarrei, Diözese und Universalkirche konstituiert durch Summierung, richtet die gleiche Zerstörung an: unus christianus nullus christianus. Mit dem Einleben des Einzelnen in die Pfarrgemeinde hebt seine Hineinbildung in den kirchlichen Verband an. Dem Gesetze und der Weisheit des christlichen Geistes kommt die gemeindende Kraft in höchstem Sinne zu, der Christ ist vermöge seines Grundcharakters ein gesellschaftliches Wesen, muß also naturgemäß wurzeln in dem letzten Elemente des kirchlichen Gemeinwesens, d. i. in seiner Pfarrgemeinde.

Diese Wahrheit sehen wir in betrübender Weise allüberall bewährt insbesondere in den Folgen der Fluktuation der Bevölkerung. Das Leben des Baumes ist gewiß in sich nicht abhängig von dem Boden, in dem er zuerst seine Wurzeln geschlagen hat; man kann ihn verpflanzen; aber seine Verpflanzung fordert immer große Vorsicht, Umsicht und Nachsicht, und wenn er in dem neuen Boden nicht wieder sofort seine Wurzeln einsenkt und sich hineinlebt oder wenn der Boden gar derart ist, daß er seine Wurzeln nicht einsenken kann, geht er unfehlbar zugrunde. Je öfter die Verpflanzung statthat, desto schwieriger wird es dem Baume, auch mit den besten Wurzeln in den günstigsten Boden sich einzuleben, desto größer und größer sind die Gefahren seines Absterbens.

Dem Wesen der Heiligung kann nur die soziale Ansicht gerecht werden, und der soziale Charakter des christlichen Geistes und der Heiligung ist stets und mit Nachdruck geltend zu machen, besonders heutzutage. Diese ist zwar eine innere Gestaltung des Individuums, aber nach ihrem Zwecke und Inhalt Ergebnis des Zusammenwirkens einer Gesamtheit.

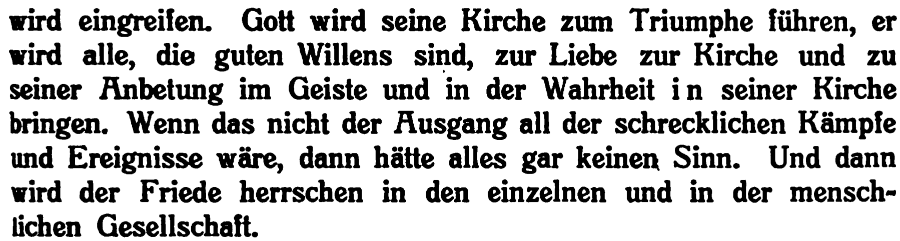
Der Parallelismus von Einzel- und gemeinsamem Geschick, von individuellem und gemeinschaftlichem Leben ist sowohl für die natürliche, wie für die übernatürliche Seins- und Lebensordnung ihr oberstes Prinzip, ihr eigenstes Schema; nicht so jedoch, daß das Detail des Einzellebens und das des gemeinsamen eben nur nebeneinander herlaufen, eines gleichsam die Episode des anderen, sondern so, daß beide, soviel als möglich, an einem und demselben

Detail sich abspinnen, daß beide, soviel als möglich, einem organischen Gebilde und Leben gleich, lebendig ineinander verwoben und verschlungen sind. Daher kann es der Förderung des christlichen Lebens und der individuellen Heiligung nur äußerst dienlich sein, vorzugsweise in seiner Pfarrkirche dem Gottesdienst und der Predigt beizuwohnen und die heiligen Sakramente zu empfangen. Christlich sein und christlich leben heißt, eines der Pfarrkinder sein und als eines der Pfarrkinder leben. Andere Geistliche, seien es Welt- oder Ordenspriester in einer Pfarre, sind, was die guten Freunde oder nächsten Verwandten neben den Eltern sind; und die andern Kirchen neben der Pfarrkirche sind, was die Nebenräume neben den Familienzimmern und die Nebengebäude am elterlichen Hause sind.

Was einzig und allein das größte Gesellschaftsgebilde wie das kleinste soziale Gewebe zusammenhält, das sind die Autorität und die Tradition. Diese aber sind in den einzelnen lebendig nur durch die Pietät und den historischen Sinn.

Wenden wir alle diese Prinzipien auf die Liebe zur Kirche an, dann wissen wir, was wir zu tun haben, um sie uns und anderen einzupflanzen und bei ihnen zu pflegen. Die Pietät zum Pfarrer, zur Pfarrkirche und Pfarrgemeinde ist um so größer und lebenskräftiger, je mehr sie sich auswächst zur Pietät gegenüber dem Bischofe, seiner Kathedrale, Bischofstadt und Diözese und sich vollends entfaltet in der Pietät zum Heiligen Vater und für Rom; der historische Sinn muß geweckt werden für die Pfarrkirche und Pfarrgemeinde, um dann seine Interessenkreise auszudehnen auf die Kathedrale und Diözese, namentlich auf die Heiligen, die das Proprium Dioecesanum enthält, um dann begeistert aufzugehen in der Tradition der Gesamtkirche, in der Geschichte Roms und der Päpste. Ganz besonders betonen wir dieses noch: wo nicht die inneren Bedürfnisse den ganzen Menschen zur Autorität hinführen und an ihr festhalten, wo die Autorität nur wirkt als starre Gelegenheit und durch das bloße Gegengewicht ihres Daseins, da sieht es nicht gut aus, da ist kein echt christlicher Geist und da ist namentlich keine Liebe zur Kirche.

Solange es nicht überall wahre Pfarr*kinder* gibt, sind wir noch weit vom Frieden entfernt. Die Zeit- und Lebensverhältnisse sind so verwirrt und zerrissen, daß man ohne Vertrauen auf ein Eingreifen Gottes zur Verzweiflung kommt. Und Gott, der Herr,



wird eingreifen. Gott wird seine Kirche zum Triumphe führen, er wird alle, die guten Willens sind, zur Liebe zur Kirche und zu seiner Anbetung im Geiste und in der Wahrheit i n seiner Kirche bringen. Wenn das nicht der Ausgang all der schrecklichen Kämpfe und Ereignisse wäre, dann hätte alles gar keinen Sinn. Und dann wird der Friede herrschen in den einzelnen und in der menschlichen Gesellschaft.

Für wie lange Zeit? — „Der jüngste Tag" steht nicht unmittelbar vor der Türe, aber — er ist nahe.



Aufgaben und Ziele der Dogmatik in der Gegenwart.

Von Prälat Dr. **Joseph Pohle**, Professor an der Universität zu Breslau.

Die christliche Glaubenshinterlage ist der Kirche von Christus und den Aposteln nicht als tote, starre Masse, sondern als triebfähiger, lebenskräftiger Samen übergeben worden. Die Dogmengeschichte ist nichts anderes als der zeitliche Widerschein dieser organischen Entwicklung. An diesem Fortschritt nimmt auch die Glaubenswissenschaft einen wesentlichen Anteil, obschon gerade sie mehr als jede andere Disziplin auf die Unveränderlichkeit und Eindeutigkeit der Glaubenssätze als der unverrückbaren Normen des gläubigen Denkens eingeschworen ist. Wenn es überhaupt eine Dogmenentwicklung gibt, so ist damit von selbst nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die Notwendigkeit des Fortschrittes in der Glaubenserkenntnis gegeben. Und wie es in der Dogmenentwicklung, die vor alters häufig nur an keimhaften Ansätzen und Anfängen einsetzte, keinen Stillstand gab und gibt, so kann es auch für die Dogmatik eigentlich keinen Zeitpunkt geben, wo sie ihre Hände ruhig in den Schoß legt und auf ihren Lorbeeren ausruht.

I. Grundsätzliches.

Die von Rom getrennten Kirchen des Ostens machen auf uns darum den Eindruck der Erstarrung und Versteinerung, weil sie ihre Entwicklung mit dem Abfall von Rom abgeschlossen und im Schneckenhaus ihrer relativ kurzlebigen Vergangenheit sich sozusagen eingekapselt haben. Auf ihrem heutigen Glaubens- und Kultusleben ruht eine ehrwürdige Patina grauen Altertums, die uns

sichtlich auf den unentwickelten Standpunkt des 9. oder 5. Jahrhunderts zurückversetzt. Nicht als ob zwischen Einst und Jetzt, Vergangenheit und Gegenwart gar keine Veränderungen stattgefunden hätten; denn beispielsweise in der russischen Theologie hat der Einfluß des Protestantismus nur in allzu verderblichem Sinne selbst in das Heiligtum des orthodoxen Glaubens sich Eingang zu verschaffen gewußt. Aber die dogmenbildende Kraft, die schon Vinzenz von Lerin (434 n. Chr.) als inneres Lebensprinzip der Kirche feierte, ist in der schismatischen Kirche überall erloschen, so daß sie einem Baume gleicht, der zwar Äste und Blätter getrieben, aber keine Blüten und Früchte gezeitigt hat. Allerdings sind die Säfte noch immer vorhanden, allein sie gerieten ins Stocken und verurteilen den Baum zu dauernder Unfruchtbarkeit. Wie durch einen Zauber würde er aber sofort sein unterbrochenes Wachstum und Gedeihen wieder aufnehmen, sobald es gelänge, den vielhundertjährigen Bann zu brechen und ihm durch die Union mit Rom frische Säfte zuzuführen.

Geradezu das entgegengesetzte Bild zeigt die Entwicklung des Glaubensgutes im Protestantismus. Von Haus aus der einheitlichen Grundlegung entbehrend, erhielt er schon bei seiner Geburt den Erisapfel in die Wiege gelegt, indem er in nicht weniger als drei verschiedenartigen Gestaltungen das Licht der Welt erblickte, nämlich als Luthertum, Kalvinismus und Anglikanismus. So begann der Protestantismus seine jugendliche Laufbahn von vornherein in zentrifugalen Richtungen und zeigte im Verlauf der parallelen Entwicklung keinerlei Neigung, einen Ausgleich der widerstrebenden Interessen und Lehrsätze herbeizuführen. Nur ein Merkmal negativer Art einigte durchweg die noch so feindlichen Brüder: der gemeinsame Haß gegen Rom. Der Dreistämmigkeit der Reformationskirchen entspricht selbstverständlich ein dreifach abgestufter Entwicklungsgang, der eben mit der inneren Geschichte der lutherischen, reformierten und anglikanischen Kirche zusammenfällt. Die englische High-Church, ein seltsames Gemisch von Luthertum, Kalvinismus und Katholizismus, hat trotz weitgehender Wandlungen ihr Wesen in ihren 39 Artikeln verhältnismäßig vielleicht am treuesten bewahrt, obschon auch sie in der Low-Church und in der (dem Rationalismus zugetanen) Broad-Church gefährliche Nebenbuhlerinnen entstehen sah. Die hochkirchliche Partei hat seit dem

◆◆◆

unter Puseys und Newmans Führung stehenden sog. „Traktarianismus" eine große Schar von Anglikanern dem Schoße der Mutterkirche zugeführt, eine Bewegung, die namentlich unter den Ritualisten in England bis heute kräftig fortwirkt. Im Luthertum und Kalvinismus hingegen gewahren wir im Laufe von vier Jahrhunderten statt einer organischen, das Substantielle und Wesentliche beibehaltenden Entwicklung so grundstürzende Veränderungen ihres ursprünglichen Glaubensbesitzes, daß der moderne Protestantismus auf dem Kontinent nach den Feststellungen von E. Troeltsch ein völlig neues Gebilde darstellt, das dem Urbild in fast nichts mehr gleicht[1]. Allein konnte nicht schon Bossuet für seine Zeit die Geschichte der Reformationskirchen als Histoire des variations des églises protestantes (Paris 1688) kennzeichnen? Aus der Eichel ist kein Eichbaum, sondern ein artfremdes Gewächs entstanden.

Wenn den drei Haupttypen des Protestantismus von Anfang an überhaupt etwas Positives gemeinsam war, so war es vor allem das Schriftprinzip und der Fiduzialglaube. Die „Bibel allein" (scriptura sola) unter Ausschaltung der lebendigen, im kirchlichen Lehramt verkörperten Tradition galt ihm als sein Formalprinzip, wie der „Verlaßglaube" (fides sola) in der Rechtfertigung als sein Materialprinzip, nach Martin Luther „der Artikel der stehenden und fallenden Kirche". War nun aber schon das Schriftprinzip durch die Beibehaltung von biblisch unbeweisbaren Sätzen, wie z. B. Schriftkanon, Kinder- und Ketzertaufe, Sonntagsfeier, Nichtverbindlichkeit der Fußwaschung und der Speisegesetze, tief bis über die Ohren in der Tradition und damit im inneren Widerspruch stecken geblieben, so ließ sich auch die Sola-fides-Lehre in ihrer Schroffheit auf die Länge nicht halten, wie denn die lutherische Kirche Skandinaviens nach dem wenig beachteten Erlebnis einer „stillen Reformation" unauffällig zur katholischen Lehre von der Rechtfertigung zurückgekehrt ist[2]. Selbst in Sachsen und im Staat Missouri, wo das orthodoxe Luthertum am kräftigsten blüht, würde Martin Luther, erstände er aus dem Grabe, sein eigenes System nicht in allem wiedererkennen. — Die sprunghaften, oft im Zickzack

---

[1] E. Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (in: Die Kultur der Gegenwart I, 4, 372 ff., Berlin und Leipzig 1906).

[2] Vgl. Krogh-Tonning. Die Gnadenlehre und die stille Reformation (Christiania 1894).

verlaufenden Strömungen im Glaubenskörper mußten naturgemäß auch auf die protestantische Theologie abfärben. Das Prinzip der „freien Forschung", in welchem der Protestantismus sein höchstes Palladium verehrt, konnte auf die wichtigsten Grundlehren des Christentums, wie Trinität und Gottheit Christi, nur zersetzend und verheerend wirken und artete unter den zankenden Theologen in ein Gewirre der widersprechendsten Ansichten aus. Das Verhängnisvollste war, daß kraft des Prinzips der freien Forschung die Theologie sich das Recht ausbedang, mit der jeweiligen Zeitphilosophie sich zu verbünden und zum Schaden des positiven Christentums mit ihr eine unnatürliche Ehe einzugehen. So gewann mit Hilfe sozinianischer Ideen[3] zuerst der Rationalismus (Semler), dann durch das Bündnis mit der Kantschen Philosophie der Ritschlianismus in der Theologie Bürgerrecht, während unter Zugrundelegung der Schelling-Hegelschen Spekulation sogar der Pantheismus sich Hausrecht erwarb. In der Neuzeit vollends konnte der Bremer Pastor Kalthoff der erste Vorsitzende des „Deutschen Monistenbundes" werden, der da mit Gott und Christentum gar gründlich aufräumt. So blieb bei den konsequentesten Vertretern der freien Forschung vom wahren Christentum nichts übrig als der bloße Name und von Christus nichts als die Legende einer unhistorischen Persönlichkeit. Und was das Merkwürdigste ist, alle diese auseinanderstrebenden „Richtungen" beanspruchen mit lautem Geschrei Gleichberechtigung und Wohnungsrecht im selben Hause, so daß Glaube und Unglaube, Position und Negation schiedlich friedlich unter demselben Dache wohnen[4]. Da „Ketzergerichte" mangels einer durchgreifenden Autorität verpönt und unmöglich sind, so behilft man sich, wie im Falle des Pfarrers Jatho in Köln, mit einem „Spruchkollegium", das höchstens auf Entfernung aus dem Amt verfügen, den Unglauben selbst aber nicht tödlich treffen kann. Welch ganz andere Machtmittel hatte Papst Pius X. zur Hand, um die häretischen Modernisten, geheime und offene, mit eisernem Kehrbesen aus der Kirche hinauszufegen!

---

[3] Den Einfluß des Sozinianismus auf die Zersetzung der Dogmen schildert Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte III[4] (Freiburg i. Br. 1910).

[4] Vgl. J. B. Kißling, Der deutsche Protestantismus von 1817 bis 1917 (2 Bände), Münster 1917/18.

◆◆◆

Zwischen dem schismatischen Hyperkonservativismus und dem raschlebigen, zur Heterogonie neigenden Protestantismus nimmt nun aber der Katholizismus und seine Theologie eine scharf markierte Mittelstellung ein, die wie eine Diagonale die beiden Extreme miteinander verbindet und nach dem Parallelogramm der Kräfte die wahre Mitte der Gegensätze festlegt. Weder der Entwicklung und dem Fortschritt in Glaubenssachen abhold, noch einem überstürzten, auf Abwege führenden Schnellschritt zugetan, hält die katholische Dogmatik auf ihrem Wege den Blick unverwandt auf jenen Leitstern hingerichtet, den ihr das Vatikanische Konzil vor Augen stellt und der schon den vergangenen Geschlechtern in hellem Glanze vorangeleuchtet hatte. Als unverrückbare Norm für den Fortschritt in der Glaubenserkenntnis hat das Vatikanum folgendes Gesetz aufgestellt: „Die von Gott geoffenbarte Glaubenslehre ist nicht gelehrten Genies als philosophischer Fund zur Bearbeitung vorgelegt, sondern der Braut Christi als göttliche Hinterlage zur treuen Obhut und unfehlbaren Erklärung anvertraut worden. Deshalb ist auch bei den heiligen Dogmen jederzeit an dem Sinne festzuhalten, den die heilige Mutter Kirche ein für allemal festgesetzt hat, und niemals darf unter dem Schein und Namen eines höheren Verständnisses von diesem Sinne abgewichen werden. So wachse denn und schreite rüstig und kräftig voran — sowohl im Einzelmenschen als in der Gesamtheit, sowohl in jedem Christen als in der ganzen Kirche, in allen Zeitaltern und Jahrhunderten — die Einsicht, die Wissenschaft, die Weisheit; jedoch nur innerhalb der Grenzen ihrer Art, nämlich im selben Glauben, im selben Sinne und in derselben Lehre."[5] Hiernach herrschen auch in der Fortleitung der göttlichen Offenbarung von Geschlecht zu Geschlecht ganz bestimmte und spezifische Vererbungsgesetze vor, welche an die vom Heiligen Geiste hinterlegte Erbmasse gebunden bleiben und uns lebhaft an den Mendelismus in der neuesten Biologie erinnern.

Mit ihrer lehramtlichen Feststellung hat die Kirche für den Dogmatiker zwei weithin sichtbare Warnungstafeln aufgerichtet, für die Gegenwart deshalb doppelt wertvoll, weil neuerdings der Modernismus am kirchlichen Entwicklungsprinzip sich am schwersten

---

[5] Bei Denzinger-Bannwart, Enchir. ed. 12, n. 1800 (Freiburg 1913). Der letzte Passus ist dem Commonitorium des Vinzenz von Lerin entnommen (bei Migne, P. l. 50, 668).

versündigt hat; denn nicht nur stellt er im Verein mit dem amerikanischen Pragmatismus die Notwendigkeit, Unveränderlichkeit und Ewigkeit der Wahrheit in Abrede, sondern er setzt auch im Sinne des Herbert Spencerschen Evolutionismus in die gedankliche Entwicklung der Dogmen Faktoren ein, die vielleicht in der Botanik und Zoologie, aber nicht in der Religion Geltung besitzen. Wenn die Wahrheit in ihrem Wesen etwas Relatives, Zufälliges, Veränderliches ist, wenn der pythagoreische Lehrsatz einmal falsch und der christliche Gottesbegriff in Zukunft unwahr werden kann, dann sind auch alle Dogmen als objektive Wahrheitssätze demselben Gesetze ständigen Wechsels verfallen. Und wenn nur das Nützliche und Brauchbare in der Auslese der Wahrheiten Aussicht auf zeitweilige Erhaltung hat, insofern auch auf geistigem Gebiete das „Überleben des Passendsten“ Naturgesetz ist, dann können und müssen auch Dogmen und Sakramente mit der Zeit wie dürre Zweige absterben, um je nach Bedürfnis einen Ersatz durch neue zu finden. Man sieht, daß die modernistischen Grundsätze das kirchliche Entwicklungsprinzip vollständig auf den Kopf stellen und nicht nur das Grab des katholischen Glaubens schaufeln, sondern überhaupt jede auf objektiven Satzungen beruhende Religion unmöglich machen. Mit Recht hat daher Papst Pius X. in seiner epochemachenden Enzyklika Pascendi vom 7. September 1907 den Modernismus als eine „Sammelstätte aller Häresien“ gebrandmarkt[6].

Die Erörterung der im vorstehenden gezeichneten Leitlinien war notwendig, um den grundsätzlichen Standort zu gewinnen, von dem allein aus die Aufgaben und Ziele der Dogmatik ohne Verzerrung der von der Kirche selbst gezogenen Grenzlinien ihre richtige Beleuchtung empfangen. In den vom Vatikanum umrissenen Rahmen müssen wir daher auch diese Aufgaben und Ziele, die dem wissenschaftlichen Fortschritt in Gegenwart und Zukunft gelten, einzuspannen versuchen.

II. Die positive Dogmatik.

Die Prognose ist im allgemeinen als recht günstig zu bewerten. Da die äußere und innere Vollendung der dogmatischen Theologie

[6] Vgl. J. Beßmer S. J., Theologie und Philosophie des Modernismus (Freiburg i. Br. 1912); A. Gisler, Der Modernismus [3] (Einsiedeln 1912); kürzer bei J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I [6] (Paderborn 1914) 30 ff.

in erster Linie von der wissenschaftlichen Ausbeutung der loci theologici abhängt, so kann es nicht ausbleiben, daß die Erschließung neuer Quellen auf dem Gebiete der Exegese, Patristik, Liturgik, Dogmen- und Konziliengeschichte, Archäologie, Religionswissenschaft usw. auch auf den Fortschritt der Dogmatik einen heilsamen Rückschlag ausübt. Im allgemeinen läßt sich das Horoskop so stellen: Während die heutige Wissenschaft durch geschickte Handhabung der hochausgebildeten historisch-kritischen Methode unser geschichtliches Wissen im Gegensatz zum Mittelalter mächtig ausgebreitet und auf einen hohen Gewißheitsstand gebracht hat, steht sie hingegen mit Bezug auf Kraft und Tiefe der Spekulation hinter der mittelalterlichen Scholastik um ebenso viel zurück. Wie für alle Wissensgebiete, so trifft diese Beobachtung auch zu für die Theologie. Es ist unnütz, nach den tieferen Gründen für diese augenfällige Erscheinung zu forschen; es liegt der Gegenwart nun einmal im Blute, daß sie für die Historik sich mehr interessiert als für die Philosophie und die Metaphysik.

Den meisten Nutzen wird aus diesem mehr auf das Positive gerichteten Zeitgeist die sogenannte positive Dogmatik zu ziehen wissen, die sich auf die Erhebung der Glaubenssätze aus den Quellen beschränkt und der philosophischen Erfassung und Durchdringung der Dogmen sowie ihrer Systematisierung eine mehr untergeordnete Rolle zuweist. Sie sucht demgemäß ihre ganze Aufmerksamkeit auf den regelrechten Ausbau des Schrift- und Traditionsbeweises zu konzentrieren, weil aus diesen beiden Quellen auch die unfehlbare Lehrverkündigung der Kirche schöpft und unter der charismatischen Assistenz und Leitung des Heiligen Geistes ihre bindenden Glaubensentscheidungen herholt.

Was zunächst den Schriftbeweis betrifft, so muß man sich vor Augen halten, daß die neuzeitliche Exegese durch den Hochstand der klassischen und orientalischen Philologie, durch die Ausgrabungen in Palästina, Syrien und Ägypten, durch unverhoffte Papyrusfunde (z. B. Logia Jesu), durch Auffindung verlorener Originaltexte (z. B. seit 1896 eines großen Teiles des hebräischen Jesus Sirach) und ältester Übersetzungen (z. B. seit 1892 des Syrus sinaiticus) innerlich und äußerlich gewachsen ist. Dadurch hat sie an Tiefe und Breite ungeheuer gewonnen. Im Hinblick auf die neuesten Forschungsergebnisse wird der Dogmatiker, wenn er sie

als hieb- und stichfest erkannt hat, kein Bedenken tragen, den einen oder anderen Bibeltext, welcher aus träger Gewohnheit jahrzehntelang von Buch zu Buch mitgeschleppt wurde, einer erneuten Nachprüfung zu unterziehen und da, wo er auf Grund der exegetischen Evidenz die besonnene Kritik nicht aushält, als beweisunkräftig fallen zu lassen oder durch einen besseren zu ersetzen. Auch wird er, wenn er gründlich und wissenschaftlich zu Werke gehen will, sich mit der lateinischen Vulgata allein als kritischer Vorlage nicht begnügen. Denn obschon das Trienter Konzil die alte Vulgata auch für die Zwecke der „Vorlesungen, Disputationen, Predigten und Erklärungen" als „authentisch" erklärte, so hat es mit dieser Bestimmung doch die Originale nicht als unauthentisch beiseite schieben wollen. Bei einem Vergleich der stets ehrwürdigen Vulgata mit dem griechischen Urtext des Neuen Testaments wird man oft genug den dogmatischen Gedanken hier viel schärfer und beweiskräftiger finden als dort. Ich erinnere nur an die vier Abendmahlsberichte, bei denen der griechische Text auf die reale Gegenwart und das eucharistische Opfer die hellsten Schlaglichter wirft. Natürlich haben die gleichen Grundsätze auch bei alttestamentlichen Schriftbeweisen für den hebräischen Urtext und die Septuaginta Geltung.

Ein Desideratum der Zukunft bleibt allerdings eine umfassende, auf eingehendsten Studien beruhende Darstellung der biblischen Theologie, welche die Aufgabe hat, den dogmatischen Lehrgehalt der inspirierten Bücher, insbesondere der didaktischen, möglichst restlos auszuschöpfen und auch den inneren Fortschritt innerhalb der einzelnen Offenbarungsstufen selbst kenntlich zu machen. In der Hervorkehrung des letzteren Gesichtspunktes liegt zugleich der Beweis für die Erhabenheit und Großzügigkeit des Urchristentums gegenüber der relativen Unvollkommenheit der alttestamentlichen Theologie und Ethik. Die gewaltige Aufgabe, die hier des Exegeten und des Dogmatikers noch harrt, läßt sich indessen nur durch eine methodische Arbeitsteilung einigermaßen bewältigen, welche zunächst die Herausgabe von zahlreichen tüchtigen Monographien in Aussicht nimmt, wie wir solche über die Theologie des Apostels Paulus bereits mehrere besitzen.

Ungleich bedeutender nimmt sich die Rolle aus, welche die moderne Geschichtsforschung mit ihrer exakten Methode in der Ausgestaltung des Traditionsbeweises zu spielen berufen ist. Machte

schon die Reformation wegen der Bekämpfung der historischen Rechtsansprüche der Kirche ein tieferes Eingehen auf die geschichtlichen Grundlagen der katholischen Religion notwendig, so hat in der Gegenwart, wo sogar das historische Jesusbild bis zur Verzerrung und Vernichtung in unverantwortlicher Weise mißhandelt wird, die Dringlichkeit historischer Arbeit eher zu- als abgenommen. Heute hat die historisch-philologische Kritik im weitesten Umfang den größten Teil der patristischen Literatur durchforscht und die echten von den unechten und zweifelhaften Väterschriften mit einem hohen Grad der Sicherheit abgeschieden. Deshalb darf der Dogmatiker im allgemeinen keinem Vätertext Aufnahme gewähren, der nicht auch von akatholischen Forschern als unzweifelhaft echt anerkannt ist. Nur wo die Gegnerschaft aus dem offenkundigen Vorurteil wider den Katholizismus entspringt, wie z. B. in der Echtheitsfrage der Ignatianischen Briefe oder bezüglich des Aufenthaltes des heiligen Petrus in Rom, wird er sich sein gutes Recht der selbständigen Beurteilung der Quellen wahren. Hiervon abgesehen, liegt es im Interesse der eigenen Wissenschaft, nur mit unverdächtigen Zeugnissen aufzuwarten. Wer sich die überschwengliche Ehrfurcht vergegenwärtigt, mit der die Scholastik den Schriften des Pseudo-Dionysius Areopagita begegnete, der findet die Scheu einzelner Theologen begreiflich, einen ehemals so hoch angesehenen Kirchenvater leichter Hand preiszugeben, der an der Schwelle des Urchristentums zu stehen schien. Allein heute verbietet uns schon die Achtung vor der wissenschaftlichen sieghaften Kritik, einen vom Neuplatonismus zum Christentum bekehrten Schriftsteller, der noch ganz die Sprache des Proklus († 485) spricht, auf gleichem Fuß mit den apostolischen Vätern oder den drei Kappadoziern zu behandeln, da er erst an der Wende des 5. Jahrhunderts seine salbungsvollen Schriften geschrieben haben kann[7]. Im übrigen wird der Ausfall unechter Schriften durch das Finderglück und den Spürsinn der modernen Wissenschaft, welche alte, verlorengeglaubte Schriften wieder ans Licht zog, mehr als reichlich aufgewogen. Welche wertvollen Aufschlüsse brachte uns nicht die längst verschollene Didache, das älteste nachbiblische Literaturdenkmal aus dem Ende des 1. Jahrhunderts, ferner die verlorene Schrift des heiligen Irenäus „Zum

[7] Vgl. H. Koch, Ps.-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen (Mainz 1900).

Erweis der apostolischen Lehrverkündigung", sodann die wiederentdeckten „Psalmen und Oden des Salomon", endlich die Abendmahlsliturgie des Papyrus von Der-Balyzeh usw. Auch die Ketzergeschichte gewann unerwarteten Zuwachs, unter anderem durch die Auffindung einer Originalschrift des Nestorius, die in einer syrischen Übersetzung unter dem Pseudonym Liber Heraclidis erhalten geblieben ist[8]. Da die patristische Hinterlassenschaft, insoweit sie noch ungehobene Schätze birgt, zumeist in syrischen, armenischen und koptischen Übersetzungen vergraben liegt, so leuchtet die hohe Bedeutung von selbst ein, die heute den orientalischen Forschungen innewohnt. Die von Graffin und Nau herausgegebene Patrologia orientalis (seit 1903) scheint sich zu einem wertvollen Seitenstück der Migneschen Sammlung auszuwachsen, in der bekanntlich in zwei Serien die Schriften der lateinischen und griechischen Kirchenväter aufgestapelt sind.

Noch muß der Wichtigkeit der Dogmengeschichte, die zurzeit in höchster Blüte steht und jährlich eine Fülle wertvoller Monographien zutage fördert, Erwähnung geschehen, weil sie zum kunstgerechten Ausbau des Traditionsbeweises viel beizutragen vermag. Nur muß man sich vor dem Mißgriff hüten, den dogmatischen in einen rein dogmengeschichtlichen Beweis aufzulösen und so jenem seine Eigenart und seine Selbständigkeit zu rauben. Der Dogmatiker wird die Dogmengeschichte für seine Zwecke nicht anders benutzen, wie etwa auch die Kirchen-, Konzilien- und Ketzergeschichte, da es ihm in erster Linie darum zu tun ist, Sinn und Fortschritt und Tragweite, aber auch etwaige Widersprüche und Unstimmigkeiten in den patristischen Zeugnissen mit Bezug auf die spätere kirchliche Fixierung richtig zu erfassen und unbefangen darzustellen. Freilich wird er auf die chronologische Reihenfolge und die Datierung der einzelnen Schriften um so weniger Verzicht leisten, als hierdurch allein die Möglichkeit geboten wird, auch in etwa den pragmatischen Fortschritt sowohl im allgemeinen Verlauf der Lehrentwicklung als auch in der individuellen Auffassung ein und desselben Autors aufzuzeigen. Nur ausnahmsweise, wie beim sog. Präskriptionsbeweis, wird sich das umgekehrte Verfahren recht-

[8] Über alle diese und andere Funde orientiert am besten O. Bardenhewer, Patrologie[3] (Freiburg i. Br. 1910).

fertigen, da man nach dem Gesetz der historischen Kontinuität zuweilen auch aus der Frucht auf den Keimling schließen darf. Unbestechlichkeit des Urteils, Vorurteilslosigkeit und Liebe zur Wahrheit muß der Dogmatiker mit dem Dogmenhistoriker teilen, damit ihm nicht die Neigung zu unberechtigter Schönfärberei zum Vorwurf gemacht werden kann.

Ein wertvoller Bundesgenosse ist der Dogmatik in neuerer und neuester Zeit in der christlichen Archäologie erstanden, deren didaktische Ergebnisse man unter dem Namen der Monumentaltheologie zusammenfaßt. Sie liefert die willkommene Bestätigung des grauen Alters mancher Dogmen nicht auf Papier und Pergament, sondern in Farbe und Stein, Gemälden und Inschriften, wie die uralten Katakombenbilder, das Spottkruzifix vom Aventin, die Aberkiosinschrift, die Menasheiligtümer in Libyen usw. Namentlich die Katakombenforschung durch de Rossi, F. X. Kraus, de Waal und Wilpert hat wichtiges Material für die Dogmatik zutage gefördert, während die volle Ausbeutung der altchristlichen Inschriften noch in ihren ersten Anfängen steckt[9].

Nicht mehr als Genossin, sondern als gefährliche Gegnerin scheint hingegen neuestens die vergleichende Religionsgeschichte sich aufspielen zu wollen, die sich zur Aufgabe setzt, sämtliche Religionen der Welt, lebende und ausgestorbene, systematisch auf ihren Ursprung und Gehalt zu untersuchen und nach möglichst einheitlichem Wertmaßstab zu messen. Das bewußte oder unbewußte Ziel dieser Bestrebungen gipfelt in dem titanenhaften Versuch, die Offenbarungsreligion und das Christentum ihres übernatürlichen Charakters zu entkleiden und ihre göttlichen Züge in rein natürliche Faktoren aufzulösen[10]. Mit unheimlicher Geschäftigkeit geht man überall auf die Suche nach religionsgeschichtlichen Parallelen, um zu beweisen, daß die Dogmen und Riten des Katholizismus, wie Trinität, Logos, Menschwerdung, Taufe, Firmung, Eucharistie, Messe usw., nicht aus göttlichen Quellen stammen, sondern ihr Ur- und Vorbild bereits in heidnischen Philosophie- und

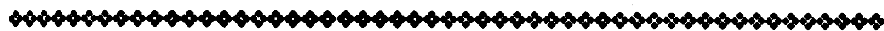
---

[9] Neueste Werke von C. M. Kaufmann, Handbuch der christlichen Archäologie [2] (Paderborn 1913); derselbe, Handbuch der altchristlichen Epigraphik (Freiburg i. Br. 1917).

[10] Hauptwerk ist wohl P. D. Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte, 2 Bände (Tübingen 1905).

Religionssystemen aufweisen. Über bloße Äußerlichkeiten und Analogien, die sich zumeist aus dem allgemein menschlichen Gefühlsdrang und dem religiösen Bedürfnis der anima naturaliter christiana erklären lassen, ist man allerdings bislang nicht hinausgekommen. Daß auch Anleihen des Heidentums beim Christentum vorkommen, wie z. B. im Mithraskult und Lamaismus, das ficht die ungläubigen Religionshistoriker wenig an. An der äußeren Form klebend, dringen sie in den tieferen Sinn und die wesentlichen Unterschiede nicht ein. Ihr schwerster Fehler besteht eben darin, daß sie mit einer geistlosen Schablone arbeiten und auf Seele und Geist des Katholizismus, dessen Wesen ihnen verschlossen ist, nicht die geringste Rücksicht nehmen. Es ist ein interessantes Schauspiel, zu sehen, wie sie selbst in der Auslegung und Deutung des religionsgeschichtlichen Materials uneins sind und ein jeder seine eigene Auffassung und oft unreife Vermutung als alleinberechtigte Weisheit hinausposaunt. So widerlegt sehr oft der eine den anderen. Ein geradezu abschreckendes Beispiel unwissenschaftlicher Arbeitsweise und Methode lieferte der Panbabylonist P. Jensen in seinem dickleibigen Buch „Das Gilgamesch-Epos“ (Bd. 1, Straßburg 1906), worin zu zeigen versucht wird, nicht nur, daß die Patriarchen und Propheten rein mythologische Gestalten verkörpern, sondern auch, daß Jesus Christus selbst nur ein sagenhafter Reflex des Gilgamesch und der Papst in Rom „durch Menschenwahn und Menschenwillkür der Statthalter dieses babylonischen Sonnengottes ist“. Der zweite Band, der im selben Geiste sich mit den Helden des griechisch-römischen Altertums befassen sollte, scheint nicht herauszukommen, vielleicht aus Furcht, daß die Vertreter der klassischen Philologie wie mit Keulenschlägen über das luftige Hypothesengebäude herfallen und es unbarmherzig zertrümmern würden. Nach Jensenscher Art wäre es ein leichtes, jede beliebige Heldengestalt aus irgendeiner Zeitepoche, wie z. B. Alexander den Großen, Julius Cäsar, Napoleon, Bismarck, als sagenumsponnene Reflexe und negative Schattenbilder an die Wand zu malen und in das Buch der Kindermärchen zu verbannen.

Es läßt sich darüber streiten, ob der Dogmatiker sich in solche Nebenfragen einlassen und kritisch die Bodenlosigkeit der gegnerischen Behauptungen nachweisen soll. Jede gründliche Auseinandersetzung mit den angeblichen „Parallelen“ würde freilich die Glaubens-



wissenschaft mit heterogenem Material derart belasten, daß das Lehrziel der Schule nur unter Zugabe mehrerer Semester erreicht werden könnte. Gleichwohl erscheint es wünschenswert, daß wenigstens bei den Hauptgeheimnissen, wie Trinität, hypostatische Union und Eucharistie, die sogenannten Parallelen kritisch besprochen, bei den übrigen Dogmen aber nur kurz gestreift werden. Gründliche Aufräumungsarbeit wäre nur im Rahmen einer vom rein religionsgeschichtlichen Standpunkt aus abgefaßten „Apologie des Christentums" möglich, wie eine solche der Schreiber dieser Zeilen in der Vorrede zur 3. Auflage des III. Bandes seines „Lehrbuches der Dogmatik" (1907) vorgeschlagen hat. Ihr würde die schwierige, aber lohnende Aufgabe zufallen, die einzelnen Dogmen, Sakramente, Riten und religiösen Gebräuche nach den bewährten Grundsätzen der historisch-kritischen Methode systematisch gegen ihre Verwechselung mit heidnischen Gegenstücken zu verteidigen und aus dem Geiste der katholischen Religion heraus in ihrer eigenen Schönheit, Selbständigkeit und Vernünftigkeit ins rechte Licht zu stellen. Zunächst fehlt es uns allerdings an den umfassenden, nur in Monographien zu bewältigenden Vorarbeiten für ein so großes Unternehmen. Vielversprechende Ansätze bei jüngeren Gelehrten lassen jedoch auf die Erreichung des hohen Zieles in absehbarer Zeit hoffen.

Je mehr die Dogmatik der Zukunft allen besprochenen, vielfach neu hervorgetretenen Aufgaben und Bedürfnissen sich anpaßt, desto mächtiger wird sie zu einer neuen Blüte der katholischen Theologie beitragen.

III. Die spekulative Dogmatik.

Was man immer von der Notwendigkeit historisch-kritischer Arbeit sagen mag, sicher ist, daß die Wissenschaftlichkeit der Dogmatik nicht so sehr von der Exaktheit ihrer exegetischen und historischen Daten, als vielmehr von der philosophischen Erfassung und Durchdringung ihres Inhalts abhängt[11]. Diese Seite ihrer Auf-

[11] In der Enzyklika Pascendi vom 8. September 1907 befürwortet Papst Pius X. zwar den energischeren Betrieb der positiven Theologie, aber unbeschadet der scholastischen: Maior profecto quam antehac positivae theologiae ratio est habenda, id tamen sic fiat, ut nihil scholastica detrimenti capiat.

gabe hat sie aber nicht von der fast nur historisch orientierten Gegenwart, sondern von ihrer glorreichen Vergangenheit zu erlernen. Hat zwar auch die Gegenwart eine Fülle von Philosophiesystemen auf den Markt gebracht, wie den Materialismus, Positivismus, Idealismus, Pantheismus, Monismus, Kritizismus, Agnostizismus usw., so stellen dennoch alle diese Systeme, bei Licht besehen, nichts anderes dar als ebensoviel Irrwege, die schon von den tieferen Denkern der Antike selbst als Irrtümer erkannt waren. Wegen der ewigen Gleichheit der Hauptprobleme des menschlichen Denkens ist es wie ein historisches Gesetz, daß alle Weltanschauungsfragen und die Versuche zu ihrer Lösung im Laufe der Philosophiegeschichte sich in gleichen Zyklen thetisch und antithetisch wiederholen. So kehren auch die verkehrten Lösungen in Zeiten des Verfalles zyklisch wieder, um ebenso periodisch von der Philosophie des gesunden Menschenverstandes wieder abgelöst zu werden, einer Philosophie, die übrigens in keiner Epoche, auch nicht in Zeiten des größten Niederganges gänzlich unterging[12].

Die Geschichte der Philosophie beweist unwiderleglich, daß alle modernen Philosopheme ihre Vorbilder bewußt oder unbewußt aus dem antik-heidnischen Altertum heraufholen. Man kann zwar nicht behaupten, die moderne Philosophie habe vor der antiken gar nichts voraus; denn sowohl in der Erfassung als in der präziseren Fassung der Probleme, namentlich auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie, ist ein gewaltiger Fortschritt gegen früher unverkennbar. Allein materiell stehen die Grundirrtümer der neueren und neuesten Philosophie so sehr auf uraltem Boden, daß man unbedenklich zwischen dem neuzeitlichen Materialismus und der jonischen Naturphilosophie, dem heutigen Monismus und der Eleatenschule usw. Parallelen ziehen kann. Oder scheinen nicht Moleschott und Büchner bei Demokrit, Spinoza bei Parmenides, Haeckel bei Empedokles, die Vertreter des Pragmatismus bei Protagoras und den Sophisten, die Anhänger der Skepsis bei Pyrrho, Arkesilaos und Änesidem in die Schule gegangen zu sein? Nur Kant mit seiner Transzendentalphilosophie scheint keinen Vorgänger in der heidnischen Philosophie zu besitzen,

---

[12] Unter dem Gesichtspunkt, daß die Geschichte der Philosophie wesentlich eine Geschichte der Probleme sei, schrieb O. Windelband, Geschichte der Philosophie[5] (Freiburg i. Br. 1910).

obschon die Marburger Schule sein Vorbild fälschlich allerdings in Plato sehen zu dürfen glaubt.

Man kann ruhig zugeben, daß die moderne Philosophie seit Descartes († 1650) und Kant († 1804), wenn auch nicht befruchtend, so doch anregend auf die dogmatische Theologie eingewirkt hat, indem sie den kritischen Geist in Methode und Beweisführung schärfte, die Art der Problemstellung erweiterte und vertiefte und den „methodischen Zweifel" als Ausgangspunkt jeder wahrhaft wissenschaftlichen Untersuchung betonte. Gewiß kamen diese formellen Vorzüge, welche übrigens von der in Vergessenheit und Verachtung geratenen „scholastischen Methode" bei weitem überstrahlt wurden [18], auch der Dogmatik zugute. Allein sie konnten die Schäden nicht aufwiegen, welche der Anschluß an die Moderne und der Absprung von Thomas von Aquin in der Theologie stellenweise anrichtete. Wie könnte auch das Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes sich vertragen mit dem Kantschen Agnostizismus? wie die Gnadenlehre, welche Verstandes- und Willensgnaden lehrt, sich aufbauen lassen auf der Psychologie Herbarts, welcher alle Seelenvermögen verwirft und die psychische Tätigkeit in lauter Vorstellungen auflöst, die sich nach mechanischen Gesetzen bewegen, hemmen und fördern?

Überhaupt hat die kirchliche Wissenschaft in allen Zeitaltern die traurige Erfahrung machen müssen, daß die jeweilige Anschmiegung an die ephemeren Aufstellungen der Mode- und Zeitphilosophie nicht zur Erklärung, Aufhellung und Vertiefung, sondern durchweg zur Entwertung, Fälschung und Vernichtung der Dogmen führte. Beweis genug hierfür sind nicht nur die Abwege und Seitensprünge des Nominalismus und der Renaissance-Philosophie am Ausgange des Mittelalters, sodann auch die Entgleisungen und Ausschreitungen des Hermesianismus, Güntherianismus und Modernismus in der Neuzeit. Auch der an die jeweilige Zeitphilosophie sich eng anschließende Werdegang der protestantischen Theologie, die nach früher Gesagtem zwischen den verschiedensten Extremen hin und her pendelte und sogar vor dem Bündnis mit dem Pantheismus nicht zurückwich, kann in dieser Beziehung nur als abschreckendes Beispiel wirken. Dieser verderblichen Tendenz ist nicht in letzter Linie die

[18] Vgl. M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode, 2 Bände (Freiburg i. Br. 1909 ff.).

◆◆◆

„Selbstzersetzung“ und Zerstörung der christlichen Lehre in den Reformationskirchen zuzuschreiben, die heute schon so weit fortgeschritten ist, daß die ehemals so hochgeschätzte Symbolik, die noch Adam Möhler mit Meisterschaft handhabte, für den katholischen Theologen fast ganz ihren Reiz verloren hat. Denn bei der Bedeutungslosigkeit, in welche die „symbolischen Bücher“ im modernen Protestantismus gesunken sind, sieht der katholische Gelehrte sich nicht mehr, wie ehedem, einem geschlossenen, im gemeinsamen Bewußtsein verankerten Glaubenssystem, sondern einem nach individueller Willkür zersplitterten Meinungschaos gegenüber, das höchstens von Person zu Person widerlegt werden kann.

Durch solche herbe Erfahrungen gewitzigt, hat die katholische Theologie schon frühzeitig diejenige Philosophie zur Bearbeitung der Dogmen sich ausgewählt, die als philosophia perennis die ganze Menschheitsgeschichte durchzieht und begleitet: die sokratische Weisheit[14]. Diese aber strahlte am hellsten in ihren zwei Brennpunkten, Plato und Aristoteles. Während die Patristik wegen der inneren Wahlverwandtschaft der platonischen Lehre mit dem Christentum den großen Dichterphilosophen von Athen sich zum Führer und Gehilfen erkor, wandte hingegen die Scholastik sich seit Albert dem Großen und Thomas von Aquin der nüchternen, phantasielosen, begriffsscharfen Denk- und Arbeitsweise des Aristoteles zu.

Um diesen Gegensatz zwischen Patristik und Scholastik zu begreifen, muß man sich den faszinierenden Einfluß vergegenwärtigen, den die Erhabenheit des platonischen Gedankenfluges auf das christliche Gemüt ausüben mußte. Die Vorzüge der platonischen Philosophie stachen der gebildeten Christenheit in die Augen. Die Anerkennung des Monotheismus, die Überlegenheit der geistigen Ideenwelt über die sinnliche Erscheinungswelt, die Pflicht der Tugendübung als eines Mittels zur Gottverähnlichung, die Verachtung der irdischen Scheingüter im Hinblick auf die ewige Glückseligkeit, die Definition Gottes als der persönlichen leibhaften Idee des Guten und als des neidlosen Weltbildners, die Geistigkeit und persönliche Unsterblichkeit der Seele, die sichtbare Welt als Widerschein eines übersinnlichen Reiches und zugleich als Saatfeld der

---

[14] Dem Nachweis der „immerwährenden Philosophie“ dient das klassische Werk von O. Willmann, Geschichte des Idealismus[2], 3 Bände (Braunschweig 1908/09).

◆◆◆

zukünftigen Vollendung, Weltflucht und Aszese, der Hang zur Mystik — alle diese Züge konnten ihre Wirkung auf die gleichgestimmte Seele der gebildeten Christen unmöglich verfehlen. Wie in manchen Gedanken der jüdisch-philonischen Religionsphilosophie, so erkannte die junge Kirche auch im Stoizismus trotz ihrer klaren Absage an den Pantheismus Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen, die nicht übersehen werden konnten, wie z. B. im Begriff des Logos, der göttlichen Vorsehung, der Würde, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Seitdem der Neuplatonismus durch Ammonius Sakkas († 242 n. Chr.) inauguriert wurde und durch Plotin († 270), Porphyrius († um 300) und besonders Proklus († 485) seine formale Vollendung erhalten hatte, übte auch dieser noch mehr als der reine Platonismus auf die christlichen Denker den größten Einfluß aus. In der Forderung zum Kampf der Seele gegen die Umstrickungen der minderwertigen Materie, in dem Aufruf zur Seelenreinigung und zum mystischen Aufschwung zu Gott, in der Endbestimmung der Seele zu ewiger seliger Ruhe in Gott klangen Töne, die nach vorgenommener Tonversetzung ins Christliche mit den Bedürfnissen des christlichen Gemüts in vollem Einklang standen. So ist leicht zu verstehen, daß die Theologie der ältesten Apologeten und Kirchenväter in ihrem Bestreben, das Christentum auch wissenschaftlich zu begründen und zu verteidigen, die assimilierbaren Elemente der heidnischen Philosophiesysteme unter Abstoßung aller heterogenen Einsprengungen in sich aufzunehmen und in ihren Dienst zu stellen suchte. [15]

Und nun die wichtige Frage: Warum spricht man nur von einem Platonismus, warum nicht von einem Aristotelismus der Kirchenväter? War denn Aristoteles sogar unter den Griechen eine gänzlich unbekannte Größe? Für die auffallende Zurückdrängung des Stagiriten lassen sich in der Hauptsache zwei Gründe anführen. In erster Linie stieß man sich an seiner Lehre von der Ewigkeit der Welt und von der Vergänglichkeit der menschlichen Seele als der Entelechie des Leibes, wozu noch die Furcht vor seiner hochausgebildeten Dialektik als eines gefährlichen Zerstörungsmittels der Dogmen sich hinzugesellte. „O armseliger Aristoteles“, ruft

---

[15] Vgl. v. Hertling, Christentum und griechische Philosophie (Philos. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XIV 1 ff., Fulda 1901).

Tertullian aus, „der du den Häretikern die Dialektik, die Kunst des Bauens und Zerstörens, erfunden hast, die alles erwägt, um nichts zu Ende zu führen“ (De praescr. 7). Mit dieser Bemerkung hat der bildungsfeindliche Tertullian schon den zweiten Hauptgrund der Abneigung gegen Aristoteles prophetisch angedeutet. Tatsächlich sind es die Häretiker auch der Folgezeit gewesen, die in rationalistischer Kritik mit Hilfe der Dialektik, die sie handbereit im Organon des Stagiriten vorfanden, die Dogmen in Vernunftsätze aufzulösen und ihres übervernünftigen Inhaltes zu entleeren trachteten. Die befremdende Beobachtung, daß gerade die Häretiker — angefangen von Eunomius (seit 360 n. Chr.) über die antiochenische Schule hinweg (Diodor von Tarsus, Theodor v. Mopsveste, Nestorius) bis auf den Tritheisten Joh. Philoponus († nach 610 n. Chr.) — sich den Aristoteles als Führer wählten, schuf einen Wall von Vorurteilen gegen seine Philosophie überhaupt.

Die Anfänge des Aristotelismus in der Theologie lassen sich nur sporadisch in der Patristik nachweisen, und zwar verhältnismäßig spät. Weder dem Leontius von Byzanz († um 543), noch dem heiligen Maximus dem Bekenner († 662), kann man, wie Harnack und Grabmann meinen, nachsagen, mit ihnen beginne eine entschiedene Wendung vom Platonismus zum Aristotelismus. Auch ihre Philosophie ist und bleibt in ihrem Grundstock der Neuplatonismus. Denn die aristotelischen Begriffe, die sie verwenden, stammen sämtlich aus der starkbenutzten „Einleitung zu den aristotelischen Kategorien“, die der Neuplatoniker Porphyrius verfaßt hatte. Erst beim heiligen Johannes von Damaskus († um 749), dem letzten griechischen Kirchenvater, tritt insofern ein Umschwung ein, als er in seiner philosophischen Einleitung zum erstenmal einen Abriß der aristotelischen Logik und Ontologie lieferte. Auf dem Standpunkt des Damaszeners ist die spekulative Dogmatik in der griechischen Kirche im wesentlichen stehen geblieben, ohne eine nennenswerte Weiterbildung erfahren zu haben. Er ist der erste und zugleich letzte „Scholastiker“ des Griechentums.

Trotzdem hat die Frühscholastik des Abendlandes nicht an den Damaszener, sondern an Augustinus († 430), den größten aller Kirchenväter, angeknüpft, der philosophisch durchaus platonische bezw. neuplatonische Gedankengänge verfolgte. Sogar Anselm von Canterbury († 1109), der „Vater der Scholastik“, hatte sich an den

meisterhaften Dialogen Platos geschult und war nichts weniger als Aristoteliker. Der Augustinismus zieht sich wie ein roter Faden durch die ganze Entwicklung der abendländischen Wissenschaft durch. Augustinus ist überall Führer und Wegweiser gewesen. Von ihm zehrten alle Schulen, selbst Häretiker (z. B. Bajus, die Jansenisten) suchten sich mit dem Schilde seines Ansehens den Rücken zu decken. War zwar die Logik des Aristoteles in der lateinischen Übersetzung des Boethius schon seit dem 6. Jahrhundert in den Schulen in Gebrauch, so wurden hingegen die übrigen Schriften, besonders die Physik und Metaphysik, dem Abendland erst seit 1200 durch arabisch-jüdische Vermittlung bekannt, und zwar in einer Darbietung, die mit der christlichen Lehre in Widerspruch stand. Hieraus erklärt sich das Verbot der neuen Schriften durch die Synode von Paris 1210 und durch die Bulle Gregors IX. im Jahre 1231. Der Schwabe Albert der Große († 1280), dieses Universalgenie, war der erste, der mit divinatorischem Blick den wahren Aristoteles aus den falschen Übersetzungen herauszukonstruieren und, nachdem er die Gesundheit seiner Prinzipien erkannt hatte, den ganzen Aristoteles in den Dienst der Theologie zu stellen suchte. Dies war ein Ereignis ersten Ranges, das einen Bruch mit der ganzen Vergangenheit bedeutete. Sein größerer Schüler Thomas von Aquin († 1274) vollendete diesen Bruch, indem er rücksichtslos die Wendung von Plato hinweg zu Aristoteles vollzog, nicht ohne heftige Opposition von seiten der Franziskanerschule, aber zuletzt unter Billigung der Kirche [16].

Und in der Tat, im echten Aristotelismus fand die kirchliche Wissenschaft seit Albert und Thomas alle notwendigen Hilfsmittel und Werkzeuge in handgerechter Zubereitung vor: Logik und Dialektik, Psychologie und Ontologie, Theodizee und Ethik. Und alle diese Fächer wurden in sinngemäßer Verbesserung, Ausscheidung, Erweiterung und Vertiefung in das System der Theologie so einheitlich hineingearbeitet, daß nicht nur eine harmonische Verflechtung von natürlicher und übernatürlicher Theologie, von Vernunft und Offenbarung, von Wissen und Glauben erreicht, sondern auch das Glaubensgebäude selbst zum Range einer Wissenschaft erhoben wurde. Der naheliegenden Gefahr, daß diese Rationalisierung der

---

[16] Über diese Kämpfe orientiert in mustergültiger Weise M. Baumgartner, Fr. Überwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit [10] (Berlin 1915).

Lehre in glaubensgefährlichen Rationalismus ausarte, hatte schon Anselm von Canterbury mit seinem Axiom vorgebeugt: Fides quaerit intellectum. Zuerst glauben, dann forschen! Stand so das kirchlich fixierte Dogma als unverrückbarer Grenzstein im Anfang und Mittelpunkt jeder Forschung, so war damit allen Ausschreitungen und Entgleisungen im voraus die Türe verschlossen und die Unabhängigkeit, Eigenart und Würde der übernatürlichen Offenbarung grundsätzlich gewahrt. Freilich hatte die Wachsamkeit des kirchlichen Lehramtes, das keine Grenzüberschreitungen duldet, gegen die unbefugte Verletzung der Grenzscheiden mehr als einmal einzuschreiten [17]. Aber an dem majestätischen Wunderbau, den der Fürst der Scholastik mit engelgleichem Verstand aufgeführt hatte, hielten die Päpste je länger desto zäher fest. Weil erfahrungsgemäß der Anschluß an den heiligen Thomas ebenso eine Blüte in der katholischen Theologie, wie die Entfernung von ihm einen Niedergang im Gefolge zu haben pflegt, so muß es als eine providentielle Fügung angesehen werden, wenn Papst Leo XIII. in seiner Enzyklika Aeterni Patris (1878) das Studium der Scholastik und insbesondere des thomistischen Systems in den katholischen Gelehrtenschulen wieder einführte, eine Maßnahme, die von seinen beiden Nachfolgern mit allem Nachdruck von neuem eingeschärft wurde.

Soll nun aber durch diese Restauration der aristotelisch-scholastischen Weltanschauung die moderne Bildung auf den veralteten Standpunkt des 13. Jahrhunderts zurückgeschraubt werden? Diese Befürchtung wird schon dadurch hinfällig, daß die Päpste auf die Wiedererneuerung von Rückständigkeiten des Mittelalters feierlich Verzicht leisten. Natürlich stellt das Bündnis zwischen Theologie und Aristotelismus keinen denknotwendigen Zusammenhang, sondern nur eine naturgemäße Ehe dar. Wenn die Patristik und eine lange Strecke mit ihr sogar die Scholastik mit dem Platonismus besser zu fahren vermeinte als mit jeder anderen Philosophie, so beweist dieses, daß der Glaubensschatz der Kirche auf keine besondere Art der äußeren Darbietung angewiesen ist. Allein tatsächlich hat die Kirche in der Bestimmung grundlegender Begriffe, wie z. B. von Substanz und Akzidens, Natur und Person, Materie und Form, sich

[17] Abschließend hat das Vatikanum (sess. III c. 4 de fide et ratione, bei Denzinger-Bannwart, Enchir., ed. 12, Freiburg i. Br. 1913, n. 1795 sqq.) das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen in vorbildlicher Weise bestimmt.

derart auf die aristotelische Fassung festgelegt, daß eine Umbiegung in andere Denkweisen sich nicht ohne die schwersten Erschütterungen des Glaubensgebäudes würde durchführen lassen. Diesen historischen Entwicklungsgang muß die Theologie im Interesse des Glaubens selbst respektieren und kann ihn nicht wieder rückgängig machen. In sonstigen Fragen bleibt die Bewegungsfreiheit noch hinreichend groß, um auch anderen als spezifisch thomistischen Lehrsätzen Raum zu gewähren, wie dies Papst Benedikt XV. erst jüngst in einem Erlaß an den Ordensgeneral Ledochowski ausdrücklich erklärt hat. Noch mehr. Auch die modernen Wahrheits- und Bildungselemente sollen, da auch die Scholastik einer steten Vervollkommnung und Weiterbildung fähig und bedürftig ist, als kostbare Körner in das alte System harmonisch eingefügt werden. Wie Freiherr von Hertling in seiner berühmten Rede auf der Görres-Versammlung in Paderborn am 24. September 1907 treffend ausführte, muß der Theologe und Apologet auch mit dem Rüstzeug der modernen Wissenschaft gewappnet sein [18]. Wie kann er Einfluß auf die Zeitgenossen gewinnen, wenn er in unverständlichen Begriffen in einer längst verklungenen Sprache zu ihnen spricht? Wie sehr leicht es möglich ist, den alten Wein in neue Schläuche zu gießen, zeigt Ad. Trendelenburg, der den alten Aristoteles in elegantem Deutsch und in moderner Aufmachung selbst dem verwöhntesten Gaumen mundgerecht zu machen verstand [19].

Im übrigen kann nicht oft genug betont werden, daß die aristotelisch-scholastische Philosophie in ihren obersten Grundsätzen Ewigkeitswert besitzt, der von der äußeren Darstellung unabhängig ist. Ihr charakteristisches Gepräge empfängt sie von dem grundlegenden Begriffspaar von Potenz und Akt, das in der Kosmologie als Urstoff und Wesensform, in der Anthropologie als Leib und erste Entelechie (Seele), in der Erkenntnislehre als leidender und tätiger Verstand, in der Metaphysik als reale Möglichkeit und Wirklichkeit sich durchsetzt. Alle diese Begriffe und ihre Anwendungen besitzen und behalten aber für immer auch eine allgemein menschliche Geltung. Sogar in der Theodizee trifft dies insofern zu, als der unendliche Gottgeist keine Fähigkeit zur Vervollkommnung

---

[18] Vgl. 3. Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 115 ff. (Köln 1918).

[19] A. Trendelenburg, Logische Untersuchungen [3] (Berlin 1870).

oder „Potentialität“ (auch ganz unabhängig von der aristotelischen Terminologie) verträgt, wofür es nur ein anderer Ausdruck ist: Gott ist stofflose reine Form, reinster Akt, lauterste Wirklichkeit. Erst in neuester Zeit hat sich unverhofft herausgestellt, daß die Hauptsätze der scholastischen Erkenntnislehre mit den Ergebnissen der experimentellen Psychologie auffallend übereinstimmen [20]. Auch in der Psychologie macht sich der alte Gegensatz von Potenz und Akt ganz von selbst im Postulat von Seelenvermögen (Verstand, Wille) geltend, die keine Sophistik aus der Welt schaffen kann. In der Biologie regt sich echt aristotelischer Geist unter den Neovitalisten, wenn sie zur Erklärung des Lebens ein Prinzip eigener Art (Dominante, Entelechie) fordern.

Und muß nicht selbst die neueste Physik mit Potential, mit potentieller und kinetischer Energie, mit Kraft und Kraftäußerung, mit Arbeitsfähigkeit und mechanischer Arbeit rechnen, lauter Faktoren, in denen der aristotelische Grundsatz durchschlägt? Die neuentdeckten Elektronen haben die Frage nach dem metaphysischen Wesen des „elektrischen Elementarquantums“ nicht überflüssig gemacht, sondern dieselbe nur von den Atomen auf die Elektronen zurückgeschoben; denn auch das Elektron, dieser vermutlich letzte Bestandteil der Materie, ist etwas Stoffliches, der materielle Träger der Elektrizität, bei dem die alte Frage nach seiner innersten Konstitution mit derselben Wucht wiederkehrt, wie früher mit Bezug auf die Molekel und das Atom. Es steht nichts im Wege, als Objekt der creatio ex nihilo statt der „vier Elemente“ der Kirchenväter ohne weiteres Jonen und Elektronen zu substituieren [21]. Auch auf Brot und Wein in der Eucharistie darf man die Elektronentheorie anwenden, da diese am Wesen des Stoffes nichts ändert. Allerdings darf man nicht mit Joh. Fr. Thöne sagen, die Verwandlung bestehe darin, daß „das, was bisher Brot war, auf einmal sein Leib wird, obwohl es noch derselbe Stoff, dieselben Elektronen sind, die früher das Brot bildeten. . . . Denn dieselben Elektronen von früher sind jetzt nicht mehr die des Brotes, sondern die seines Leibes, oder anders gesagt: das Brot (d. h. der Stoff, die

---

[20] Vgl. J. Lindworsky, Das schlußfolgernde Denken (Freiburg i. Br. 1916); K. Bühler, Die geistige Entwickelung des Kindes (Jena 1918); dazu Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft XXXII 15 ff. (1919).

[21] Vgl. J. Pohle, Lehrbuch der Dogmatik I⁶ (Paderborn 1914) 441 f.

Elektronenmasse des Brotes) ist noch da, aber nicht mehr als Brot." In dieser Deutung versteht man freilich, warum „der frühere Sinnenschein nach der Wandlung noch fortbestehen bleibt". Man entgeht aber auch nicht der absurden Folgerung: „Eigentlich hat nun Christus zwei Leiber (den bisherigen und dazu noch den eucharistischen . . .). Wird auf vielen Altären zugleich verwandelt, so hat er sogar viele Leiber, wird eine heilige Hostie gebrochen, dann ist nach der Brechung die Seele Christi mit jedem Bruchstück in der angegebenen Weise verbunden, jedes für sich ist also dann sein Leib." Woraus dann männiglich folgt, daß Christus Hunderttausende von wechselnden Leibern hätte. Diese Folgerung erscheint aber selbst dem Verfasser als so bedenklich, daß er sagt: „Sollte diese Erklärung aus Glaubensgründen unannehmbar sein, dann ist es besser zu sagen, daß wir gar keine Erklärung wissen, als daß wir mit dem Mathematikgegner Thomas die Geometrie bekämpfen." [22]

Mit der steten Vervollkommnung, Ausbesserung, Erweiterung und Modernisierung der scholastischen Philosophie, die keinen Stillstand kennen darf, muß auch die spekulative Behandlung der Dogmen gleichen Schritt halten, wenn sie einer glänzenden Zukunft entgegensehen will. Nach Ausweis der Geschichte hat die Theologie ihre Glanzzeiten in engem Anschluß an epochemachende Kirchenversammlungen, wie das erste Nicänum (325), das vierte Laterankonzil (1215) und das Tridentinum (1545—1563) erlebt. Möge dem auf bessere Zeiten vertagten Vatikanum (1870), das Papst Benedikt XV. nach Friedensschluß wieder zusammenzuberufen geneigt sein soll, eine ähnliche Glanzperiode auf dem Fuße folgen!

---

[22] Joh. Frz. Thöne, Entwurf eines zeitgemäßen philosophisch-theologischen Gesamtbildes 63 f. (als Manuskript gedruckt), Oberelvenich 1918. Der allgemeine Vorwurf der Mathematikfeindlichkeit gegen den Aquinaten ist ungerecht. Er ließe sich mit dem gleichen Recht gegen Aristoteles erheben, der die Mathematik — in schroffem Gegensatz zu Plato — ebenfalls nicht in sein System aufnahm. Die Behandlung des Problems des Unendlichen durch den hl. Thomas fordert förmlich zu Parallelen mit der Differentialrechnung heraus.



Taulers Mystik in ihrer Stellung zur Kirche.

Von Prälat Dr. **Joseph Zahn,** Professor an der Universität zu Würzburg.

Nicht steht hier zur Frage, wie sich Tauler zur kirchlichen Gemeinschaft gestellt habe. So oft auch den Mystikern vorgeworfen wird, daß sie, ganz eingenommen von ihrem Hang zur Innenschau, vor den Aufgaben des tätigen Lebens in der weltlichen und in der kirchlichen Sphäre die Flucht ergreifen: Johann Taulers Predigten bekunden laut genug, daß die unermüdlich von ihm wiederholte Aufforderung zur Einkehr und Seelenpflege nicht im Gegensatz zu den Pflichten des Gemeinschaftslebens verstanden sein will. „Wäre ein (solcher) Mensch in diesem inwendigen Werke und gäbe ihm dann Gott, daß er das hochedle Ding ließe und einem Siechen dienen ginge, ihm vielleicht eine Suppe bereite, das sollte der Mensch mit großem Frieden tun." „Und", fügt Tauler bei, „wenn ich der Menschen einer wäre und sollte es dann lassen und sollte mich zum äußeren Wirken kehren, um zu predigen oder desgleichen zu tun, so möchte es wohl geschehen, daß mir Gott gegenwärtiger wäre und mehr Gutes täte beim äußeren Werk als vielleicht in gar großer Beschaulichkeit." So in der Predigt auf den neunzehnten Sonntag mit dem Text „Erneuert euch!" Eph. 4, 23[1].

Fragt es sich aber um Taulers Stellung zu den kirchlichen Ordnungen und Leitungen, zur hierarchischen Kirche, dann gehen die Urteile auseinander. Denzinger, um zunächst

[1] Die Predigten Taulers aus der Engelberger und Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Straßburger Handschriften, herausgegeben von Ferdinand Vetter, in: Deutsche Texte des Mittelalters, herausgegeben von der k. pr. Akademie der Wissenschaften XI 264, Z. 9—15; ich gebe alle Zitate nach dieser Ausgabe, jedoch übertragen in unsere jetzige Schriftsprache.

einen der Früheren zu nennen, tadelt die „Gutmütigkeit“, mit welcher man „einen Mann, der schon bei seinen Zeitgenossen Anstoß erregt hat, zu den Blüten kirchlicher Mystik“ zählen will, — einen Mann, der doch mit Wissen und Willen Tendenzen gehuldigt habe, die darauf hinausgingen, die kirchlichen Dogmen zu verflüchtigen, die kirchliche Gewalt zu mißachten, den Unterschied zwischen Laien und Geistlichen aufzuheben[2]. Denzinger ist mit diesem Urteil abhängig von K. Schmidt, der seinerseits abhängt von Speckle, dem Straßburger Chronisten des Reformationszeitalters, dem Urheber des langlebigen Märchens, daß Tauler, der Dominikaner, mit dem Kartäuser Ludolf von Sachsen und dem Augustiner Thomas sich „zusammengehalten“ und „viel Nutzen geschafft“, indem sie wider den Papst sich gestellt und mit Mannesmut eingetreten seien für das Recht der Sterbenden auf den Empfang der heiligen Sakramente — unbeschadet des Interdikts. In Wahrheit blieb, wie vor allem Denifle festgestellt, in der Zeit Ludwigs des Bayern und schon ein und ein halbes Jahrhundert zuvor von seiten des geltenden kirchlichen Rechts die Spendung der Sterbesakramente auch in den interdizierten Gebieten unverwehrt. Damit allein ist das ganze Gerede von einer „Auflehnung Taulers gegen den Bann“ hinfällig. Übrigens schien in den Werken des Mystikers selbst Anlaß genug zu liegen, seine Kirchlichkeit in Frage zu ziehen, — solange nämlich die kritische Sichtung fehlte. Mit dem Umstande, daß mancherlei Schriften, mit welchen Tauler nichts zu tun hat, unter seinem Namen gingen, und mit dem weiteren Umstande, daß, was ihm wirklich zugehört, in Abschriften, Ausgaben, Übersetzungen von sehr verschiedener Treue im Umlauf war, lag fast unvermeidlich die Gefahr einer falschen Beurteilung des Mannes überhaupt und speziell seines Verhältnisses zur Kirche, wie denn (abgesehen von der Indizierung der vielfach untreuen Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1565) beispielsweise schon Eck und Melchior Canus die Richtung seiner Mystik ablehnten, während Petrus Canisius und Ludwig Blosius wie früher schon Dionysius der Kartäuser für dieselbe eintraten.

Ist dies nach dem Gesagten erklärlich, so muß es dagegen in hohem Grade befremden, wenn die neueste Übertragung der Pre-

---

[2] H. Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis I 331 f.

◆◆

digten Taulers, welche auf H. Vetters Ausgabe ruht und sonach, wie auch in dieser Arbeit geschieht, nur das hier gebotene Schrifttum im Auge hat, den Mystiker besonders für jene in Besitz nimmt, „die mit innigster Sehnsucht nach Gestaltung dessen suchen, das brennend in ihnen lebt, auch wenn die Kirchenmauern für sie gebrochen sind . . . .“[3] Bevor ich nach den Gründen frage, die hiefür beigebracht werden, will ich kurz bei dem Zugeständnis verweilen, das der gleiche Autor (einem überlegten Wort des protestantischen Theologen G. Siedel, Die Mystik Taulers 119 folgend) gemacht hat: „Gewiß ist er (T.) sich bewußt, ein treuer Sohn seiner Kirche zu sein. Mit aller Energie vertritt er die Kirche, findet Worte voller Verehrung für Papst, Geistlichkeit, Orden und Klostertum, ja teilt die sakramentale Auffassung von Kirche und Priestertum“, „und andererseits trennt er sich energisch von aller Sektiererei, polemisiert wiederholt scharf gegen die Brüder des freien Geistes, die er mit harten Worten von sich abschüttelt“ (a. a. O. XLVI). Tauler selbst soll hierüber wenigstens in einigen Zeugnissen zu uns sprechen! Dabei möchte ich hoffen, daß diese Zeugnisse den Weg bahnen zum sicheren Verständnisse jener anderen Aussagen, in welchen man Belege zu finden meinte für ein „unbewußtes“ Hinausschreiten Taulers über Kirche und Priestertum.

Wer unbefangenen Blickes die Predigten Taulers aufschlägt, wird alsbald — mag er eine Sonntagspredigt vor sich haben oder eine Pfingst- oder Fronleichnamspredigt oder eine Predigt auf einen Heiligentag — sich überzeugen, mit welcher Ehrfurcht der Mystiker alles behandelt, was ihm als kirchliche Einrichtung und Satzung begegnet. Wie ihm „die heilige Kirche“ ein stehender Ausdruck ist, den er an ungezählten Stellen anwendet, so spricht er auch von den heiligen Kirchengebeten, speziell den „heiligen Kollekten, die der Heilige Geist gelehret hat“ (281, 3), von dem „heiligen Orden“, der „ein gar hochwürdiges Ding“ ist (269, 17 18 25 29). Mit dem größten Ernste dringt er auf die Erfüllung der kirchlichen Verpflichtungen, und da sein regelmäßiger Zuhörerkreis vor allem aus Ordensleuten besteht, hebt er ihre speziellen Obliegenheiten hervor. So insbesondere in bezug auf die vorgeschriebenen Tageszeiten. Niemand zwar hat energischer als

[3] Walter Lehmann, Johannes Tauler, Predigten I S. L; vgl. XLVI.

Tauler betont, daß im Gebetsleben nicht die Schablone im Rechte ist, daß nicht allen die gleichen Weisen passen und daß der Geist der Andacht immer höher steht als die Andachtsmittel. Aber mit dem gleichen Nachdruck ist beigefügt, daß dabei die Pflicht, das kirchliche Offizium zu persolvieren, nicht angetastet werden darf (20, 11—13; 155, 16—19). Nachdrücklich wird der Einwand abgelehnt, daß der Chordienst und anderes Werk, das im Dienst des Gehorsams geschieht, den inneren Menschen behindere. „Liebes Kind, diese Werke die hindern dich nicht, sondern deine Unordnung in den Werken die hindert dich, daß du Gott nicht lauterlich vor dir hast in deiner Minne und deiner Meinung" (284, 10—13); zu dieser „Unordnung" gehört vornehmlich das selbstische Hängen an „Aufsätzen" und Weisen, „die die heilige Kirche nicht gesetzt hat" (188, 21; vgl. 184, 22—24). Bestimmt betont Tauler die Bindung der Christen, welche das feierliche Gelübde der Jungfräulichkeit vor der Kirche abgelegt haben. Die Kongregationen und Orden, welche „von der heiligen Kirche nach dem Rate des Heiligen Geistes" eingesetzt sind, haben ja den Zweck, die evangelischen Räte zu pflegen; „hat nun jemand mit Willen und Überlegung in diesen Stand sich begeben und bricht dann dennoch dieses Band, so nimmt sich die heilige Kirche dessen an und richtet darüber" (242, 23—27).

Wie entschieden Tauler denkt über die Stellung der kirchlichen Vorgesetzten und über die Gehorsamspflicht gegenüber denselben, erhellt sogleich dort, wo der Fall erwogen wird, daß die Vorgesetzten in einer Weise vorgehen, die als unrichtig oder unbillig empfunden wird und mit der Milde, zu welcher sie verpflichtet sind, in Widerspruch steht (vgl. 148, 35 ff.). Bekannt ist die Stelle aus einer Predigt auf St.-Matthäus-Tag mit dem Texte „Folge mir!" (Lk. 5, 27): „Nun verstehet wohl: was ich jetzt von mir spreche, damit meine ich alle Menschen" (d. i. ich will es auf alle entsprechend angewandt wissen). „Ich habe empfangen von Gottes Gnade meinen Orden und von der heiligen Kirche, und mein Ordensgewand und meine Priesterschaft und meine Ermächtigung zu lehren und Beichte zu hören. Geschähe es nun, daß mir dies der Papst nehmen wollte und die heilige Kirche, von der ich es habe, ich sollte es ihnen alles miteinander lassen und sollte nicht fragen, warum sie es mir nehmen, falls ich ein gelassener Mensch wäre; und ich sollte einen grauen Rock antun, möchte ich einen haben; und sollte

ich dann nicht mehr in meinem Kloster bei den Mitbrüdern sein, so ginge ich hinaus, und sollte ich nicht mehr im Priesterdienst bleiben und Beichte hören und predigen, alles in Gottes Namen, es sei nicht mehr, weil ja jene es mir gegeben haben und auch wieder nehmen mögen, ohne daß ich nach dem „warum" zu fragen hätte. Würde ich anders handeln, so würde ich ein Ketzer heißen und mir den Bann zuziehen." „Freilich, wenn ein anderer mir alles das wegnehmen wollte, so sollte ich, wäre ich anders ein gelassener Mensch, lieber den Tod wählen, als es mir nehmen lassen." (255, 10—24; vgl. 25—27.) Ich brauche nicht beizufügen, daß diese Stelle allein hätte ausreichen können, um die Unhaltbarkeit des oben erwähnten Berichtes von Speckle darzutun. Ich füge aber eine andere Stelle bei, in welcher sich klar ausspricht, wie aufrichtigen Herzens Tauler für die kirchlichen Ordnungen eintritt und wie er eine Mißdeutung derselben zu verhüten sucht. Nicht allen mochte die kirchliche Rechtssitte der sog. „Reservatfälle" und die Einrichtung der „Pönitentiarie" mit ihrem behördlich geordneten Geschäftsgang begründet und entsprechend scheinen[4]. Tauler belehrt nun seinen Zuhörerkreis also: „Der Papst hat etliche Artikel für sich selber zur Absolution vorbehalten, etliche den Pönitentiariern verliehen, etliche den Bischöfen und andere den Priestern. Dies ist nicht geschehen im Geiste der Härte, des Verdammens, sondern auf daß die Sünde dadurch zur Einsicht gebracht, daß sie abgewogen und in ihrer Größe erkannt und daß die Reue gemehrt werde, und daß man sich um so besser fortan davor hüte" (282, 35—283, 4).

Wird in diesen Texten die Anerkennung der kirchlichen Jurisdiktionsgewalt bezeugt, so ist in anderen mit gleicher Bestimmtheit die priesterliche Weihegewalt ausgesprochen. Es genüge der Hinweis auf die Predigt auf den Tag Johannes' des Täufers, die gerade deshalb hier lehrreich ist, weil sie dem allgemeinen und geistigen Priestertum, das „jeder gute, inwendige Mensch" in sich trägt, bewegten Ausdruck leiht, aber nichtsdestoweniger zugleich das besondere und sakramentale Priestertum klar und fest hervorhebt. „Das Amt des Priesters, weshalb eben einer

---

[4] Die nähere Organisation der seit der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts bestehenden Einrichtung fällt in das Jahrhundert Taulers, Hergenröther-Kirsch, Kirchengeschichte III[5] 59 f.

ein Priester ist und heißet, das ist, daß er den eingeborenen Sohn seinem himmlischen Vater opfere für das Volk" (165, 3—6; vgl. 253, 5 ff.). Gewiß, wird bemerkt, wenn etliche Priester in eigener Person am Altare stünden, möchte man fürchten, daß sie dem Volke mehr Hemmnis als Hilfe brächten und daß sie eher Gottes Rache als Gottes Versöhnung herabriefen; aber sie handeln ja nicht in ihrem, sondern der Kirche Namen und sie wirken dort nicht persönlich, sondern „sakramentlich" (165, 7—15). Den überzeugendsten Beweis indes für die einschlägige Anschauung Taulers bieten seine eucharistischen Predigten und die zahlreichen weiteren Predigten mit eucharistischen Einflechtungen, Predigten, die zugleich, um dies nebenbei zu bemerken, ein besonders klares Zeugnis für seine Treue gegenüber dem kirchlichen Dogma ablegen, ein Gegenstand, welchem ich eine gesonderte Untersuchung zu widmen gedenke.

Aber schon nach den wenigen Stellen, welche wir aus einer Überzahl von solchen, die zur Verfügung stehen, ausgewählt haben, scheint die Frage am Platz, ob es nicht ein Unding ist, davon zu sprechen, daß Tauler „im Grunde genommen — unbewußt — außerhalb und über der Kirche stehe" (Lehmann I, S. XLVI). Die Zeit eines Ludwig des Bayern war nicht die Zeit, in welcher ein Mann von der geistigen Höhe Taulers und von seiner Entschiedenheit „unbewußt" seine Stellung zur Kirche ändern, also etwa durch mystische Richtungen gleichsam über seine eigene Überzeugung hinausgeführt werden konnte! Wer als Mann von Charakter in derartigen Zeiten schärfster kirchenpolitischer Kämpfe mit solcher Ehrerbietung vom Oberhaupt der Kirche spricht, wie es Tauler tat, der mußte sich mit seiner Stellung zur Kirche gründlich auseinandergesetzt haben. Und dies um so mehr, als die kirchenpolitischen Gegensätze durch Männer wie Marsilius von Padua und Wilhelm von Occam u. a. auch auf das literarische Feld getragen wurden. Übrigens hatte schon vorher die theologische Spekulation mit der Lehre von der Kirche eingehend sich beschäftigt. Die Anregungen, welche beispielsweise einem St. Thomas von Aquin, einem St. Bonaventura verdankt wurden, waren auch für Taulers Zeit und für Tauler selbst fruchtbar geworden [5]. Abermals muß man sagen: ein

[5] Vgl. M. Grabmann, Die Kirche als Gotteswerk nach der Lehre des hl. Thomas v. A. 21 ff. 32 ff.

durchgebildeter Theologe wie Tauler konnte in einer Zeit, in welcher so lebhafte theologische Kontroversen in bezug auf Kirche, Papst, Konzil, Ursprung der gesetzgebenden und der richterlichen Gewalt der Kirche, Verhältnis von Gläubigen und Priestern, von Staat und Kirche geführt wurden, nicht „unbewußt“ über die Kirche hinauskommen.

Umsonst hat man nun auf Taulers Stellung zu den „Gottesfreunden“ hingewiesen und gesagt: „Seine Liebe gehört nicht so sehr der Kirche, „über die Gott weint“, und deren Schäden und Mängel er mit scharfem Blick erkennt und mit ethischem Pathos tadelt, seine Liebe gehört vielmehr den Gottesfreunden. Dieser Kreis von wahrhaft Frommen, Laien und Geistlichen, Frauen und Männern, ist es, der für ihn den Grund und die Hoffnung des Menschengeschlechts bildet. Die Gottesfreunde sind ihm die „Säulen der Welt“, das „geistige Ferment der Menschheit“ [6].

Zuerst sei festgestellt, daß in der Tat der Gedanke: „Die Gottesfreunde — Säulen der Welt“ ein Lieblingsgedanke unseres Mystikers ist. So heißt es in der zweiten Epiphaniepredigt von „den minniglichen, übernatürlichen, göttlichen Leuten“, die Gott in sich wirken lassen, denen „Gott allein leuchtet und schmeckt in allen Dingen“, die „Friede haben mitten im Unfrieden und Lieb in Leid“: „sie tragen die ganze Welt und sind edle Säulen der Welt“ (24, 3 4 mit 23, 39 — 24, 3 und 23, 32 ff.). Ähnlich ist der Gedanke am Schlusse der zweiten Himmelfahrtspredigt. Den vierzig Tagen und nochmals zehn Tagen, welche für die Apostel zwischen dem großen Pascha und dem ersehnten Pfingsten liegen, entsprechen, so meint Tauler, bei dem Menschen, der sich seiner inneren Vollendung entgegensehnt, vierzig Jahre und nochmals zehn Jahre; dann erst, in seinen fünfzig Jahren, mag der Mensch dazu kommen, daß seine Einkehr, sein „Einsinken“ und „Einschmelzen“ „in das lautere, inwendige, einfältige göttliche Gut“ sich vollendet und der Heilige Geist dem Menschen in der höchsten und in der edelsten Weise sich schenkt, daß der Mensch „ein göttlicher Mensch“ werde, — und solche Menschen freilich sind „die Säulen der Welt und der heiligen Kirche“ [7].

---

[6] Lehmann a. a. O., übrigens früher schon ähnlich Gieseler und Preger.

[7] 80, 18 19 mit 79, 21 ff. und 80, 5—14; zu 80, 15—17 ist zum Schutz gegen Mißverständnisse etwa zu vergleichen 103, 9—11; 235, 25—27.

◆◆◆

Am vierten Sonntag nach Dreifaltigkeit spricht Tauler wieder mit der ganzen Innigkeit eines väterlichen Ratgebers von dem großen Thema, dem er niemals fremd wird, vom Suchen Gottes und vom Lassen aller Dinge. Er tröstet seine „Kinder", es sei nicht so greulich, mit Gott vertraut zu werden, und sagt ihnen: Der wäre wahrlich ein Tor, der einen Weinberg hinter einer Anhöhe auf der Winterseite anlegte — und doch „finde man unter hundert Menschen, die gute Leute heißen wollten, kaum einen, der sich gänzlich zu der Wahrheit kehrte". In diesem gleichen Zusammenhang wird die Paränese zum Panegyrikus auf das Los des Menschen, der einen „Überschwang tut in den göttlichen Abgrund"; er wäre gleich einer Kanne, die man ins Meer wirft und die immer überfließt, aber niemals leer wird; so innig würde er mit Gott vereint, daß er gleichsam das von Gnaden werde, was Gott von Natur ist. Und, so heißt es in dieser enthusiastischen Sprache weiter, „wären diese Leute nicht in der Christenheit, die Welt stünde nicht eine Stunde"; denn, da sie sich ganz der Gnade hingeben, „gehen ihre Werke soweit über aller Menschen Werke, als Gott besser ist denn die Kreaturen" (153, 24—28 mit 32 33 und 154, 1—5; 152, 35 — 153, 2 ff.). Wie hier nicht das Wort, wohl aber der Gedanke „von den Säulen" sich findet, ebenso in der Predigt auf das Fest Johannes' des Täufers und in der zweiten Predigt auf den zwölften Sonntag nach Dreifaltigkeit. Die erstere warnt davor, daß man denen wehe tue, welche von Gott auf die höchste Stufe mystischen Lebens gerufen und gezogen werden; denn, „wer sie angreift, greift Gottes Auge an; und sie sind es ja, auf denen die heilige Kirche steht; und wären sie nicht in der heiligen Christenheit, so würde die Christenheit nicht eine Stunde bestehen" (169, 28 29; vgl. 168, 2—4). Die zweitgenannte Predigt verdient deshalb besondere Beachtung, weil sie einen dankenswerten Beitrag gibt zum Verständnis aller hier in Rede stehenden Texte. „Wisset, Kinder, wo die wahren geläuterten verklärten Gottesfreunde sind, denen verschmilzt recht ihr Herz von Minnen aller Menschen, lebenden und toten. Und wären diese Leute nicht, so wären wir übel daran" (193, 21—23). Den gleichen willkommenen Dienst eines Kommentars zur Tauler-Idee von den Gottesfreund-Säulen leistet uns schließlich die Predigt über die Epistel des einundzwanzigsten Sonntags nach Trinitatis,

über den Text Eph. 6, 10 „Confortamini in Domino". Hier ist auch der Ausdruck „die sulen" wieder verwendet: die ihrer selbst freien Leute, die in Gott versunkenen Menschen „sind so recht die Säulen, denen die Christenheit ihren festen Bestand verdankt; Kinder, wäre es so, daß uns diese Säulen nicht aufrecht hielten, und hätten wir solche nicht, da möchte es uns sehr übel ergehen, das sollt ihr wissen" (407, 5—8 mit 406, 37). Der Anklang der letzten Worte an den zuvor zitierten Text („es möchte uns vil übel ergan" — „so weren wir übel daran") läßt erwarten, daß auch der Inhalt in engerer Verwandtschaft steht. Wirklich fehlt auch in unserer gegenwärtigen Predigt nicht der Hinweis auf die „Minne zu allen Menschen". Das Leben der echten Gottesfreunde verläuft in einem steten Rhythmus von Einkehr und Auswirken, von seliger Gottversunkenheit und freudiger Betätigung der Nächstenliebe, und hierin liegt eben der Grund ihres Segens für „die allgemeine Christenheit" (406, 38 — 407, 5).

Ohne daß ich für nötig hielte, alle einschlägigen Stellen beizubringen, möchte ich doch eine einzige noch betonen, die allein für sich unseren Tauler gegen die Deutung schützt, als ob seine Gottesfreund-Idee etwas Antikirchliches in sich geborgen hätte. „Kinder", so heißt es in der Predigt vom Pharisäer und Zöllner, „die sorgliche Weise, um deren willen der himmlische Vater so erzürnt war, daß er die ganze Welt vertilgen wollte in unseres Vaters St. Dominikus Zeiten und dieser es ihm da abbat: dieselben Weisen und Gebrechen sind nun gar wieder aufgestanden, und wir wissen nicht, wie es uns ergehen solle." „Wir bedürften wohl", so fährt Tauler an dieser Stelle fort in einem für seinen Gedankenkreis charakteristischen, wenngleich den gegenwärtigen Zusammenhang überschreitenden Wort, „wir bedürften wohl, daß wir eine Weise finden könnten, damit wir die Barmherzigkeit Gottes erringen möchten, und da ist keine Weise dienlicher, als daß der Mensch alle Dinge lasse und hinter sich werfe und sich minniglich mit Gott vereine im heiligen Leibe unseres Herrn" (268, 33 — 269, 6). Um aber beim Hauptgedanken zu bleiben, so besteht kein Zweifel, daß hier der Gedanke hereinklingt, der im 18. Kapitel der Genesis einen so dramatischen und tragischen Ausdruck gefunden hat. Ein Volk, in welchem der sittliche Gedanke nicht mehr lebendig ist, wenigstens in einer sei es noch so kleinen Zahl echter, tiefer,

ethischer und religiöser Persönlichkeiten, ist dem Ruin verfallen. Gott würde Abrahams Gebet erhört haben, wenn in Sodom noch zehn „Gerechte" sich gefunden hätten. (1 Mos. 18, 22—33.) Aus dieser biblischen Idee[8] sind die Tauler-Texte geboren worden, die wir soeben angeführt haben. In einem Zeitalter unsagbarer Erschütterung der sittlichen, religiösen, kirchlichen, staatlichen Verhältnisse sieht der Freund seines Volkes, der Freund seiner Kirche das Heil nicht in der einen oder der anderen der großen Parteiungen, nicht in äußeren Übungen, nicht in sublimen Erörterungen. Läßt er gleich allem Rechten seinen Spielraum und allen „Weisen" und „Werken" ihren Platz und ihre Freiheit, so erhofft er doch die Rettung nur von den Kräften, die aus der tiefsten Tiefe der Gnade und der Natur quellen und nach der höchsten Höhe der Tugend und der Frömmigkeit hinanführen, und nur von den freien, mutigen, festen Menschen, Geistlichen und Laien, in welchen jene Kräfte lebendig geworden sind zur ganzen Fruchtbarkeit.

Soll ich eigens sagen, daß Tauler mit dieser Anschauung nicht allein steht? Aus den Früheren und aus den Späteren, aus Väterschriften und Heiligenleben, aus der aszetischen und mystischen Literatur ließen sich leicht Parallelen finden für Gedanke und Ausdruck. Die heilige Theresia von Jesus spricht einmal ihren Schmerz aus, daß so manche Seelen, die Gott reich begnadigt und zu Großem berufen habe, nicht so voranschreiten, wie sie sollten, und fügt dann bei: „Ich sage jedoch nur, was ich wahrgenommen habe, und behaupte nicht, daß es tatsächlich nur wenige solcher Seelen gibt; vielmehr glaube ich, es müssen ihrer immerhin sehr viele sein, weil ja doch etwas die Ursache ist, warum uns Gott noch erhält."[9] Der mittelalterlichen Literatur ist der Gedanke auch schon vor Tauler vertraut. Eine Stelle der hl. Gertrud der Großen (Gesandter der göttlichen Liebe I, 7) hört sich an wie ein Leitmotiv zu Taulers Ausführungen: „alle", so hört die Heilige den Heiland sprechen, „die durch Wort oder Werk die religio (hier im besonderen Sinne: den gottgeweihten Stand) zu fördern suchen, stützen wie tragende Säulen mit mir dieses Haus". (Übersetzung von Weißbrodt, S. 20.) Die nämliche Vorstellung begegnet uns auch sonst in der deut-

[8] Siehe übrigens weiterhin Offg. 3, 12, in etwa auch Jer. 1, 18; dazu vgl. vorzugsweise noch den drittletzten Absatz dieser Studie.

[9] Leben, Kap. 15, Neue Regensburger Ausgabe (1903) 174.

schen Mystik, so z. B. bei einem Engelberger Prediger[10], bei Nikolaus von Straßburg und Meister Eckhart[11]. Wir finden sie wiederum in der romanischen Mystik; so in der Legende des hl. Franz von Assisi: vor einem Kruzifix betend, hört er die Worte: „Franziskus, stelle mein Haus wieder her, welchem, wie du siehst, der Einsturz droht!“ Ich weise auf diese Stellen nur in der Absicht hin, abermals darzutun, wie unberechtigt es ist, in solcher Redeweise bei Tauler ein Anzeichen zu finden für ein unbewußtes Hinausgehen über die Kirche. Vielmehr handelt es sich in allen diesen Fällen immer um den gleichen Grundgedanken, den wir schon oben ausgesprochen haben. Und die Hierarchie wird mit nichten dadurch geleugnet, daß das Charisma der besonderen Gnadenberufung und der Heroismus der besonderen Lebensweihe, sei es im Ordensleben oder im Weltleben, sich entfalten. Das Wort von den stützenden Säulen spricht ja schließlich mit anderem Bilde jenen gleichen Gedanken aus, den die Bergpredigt in die Worte faßt: „Ihr seid das Salz der Erde! Ihr seid das Licht der Welt!“

Möglicherweise macht unsere Beweisführung den Eindruck unnötiger Umständlichkeit. Allein es handelt sich hier um ein Besitzrecht eines wertvollen Gutes. Es ist nachgerade in manchen außerkirchlichen Kreisen fast selbstverständlich geworden, daß man unsere deutschen Mystiker, auch unseren Straßburger Mystiker für sich in Beschlag nimmt und dann etwa noch der Kirche ein Benützungsrecht dieses Schrifttums verstattet. Nun soll es uns herzlich freuen, wenn die Zahl derer sich mehrt, denen das Zisternenwasser der Tagesliteratur nicht genügt und die den Mut haben, das Dürsten der Seele nach religiöser Erfrischung zu bekennen und die bei einem Suso, einem Tauler, einem Eckhart, einem Ruysbroek finden möchten, was ihnen fehlt: allein ich halte es für ein Unrecht, wenn der zwar starke und feurige doch reine und gesunde Wein unserer Mystiker in eine Schale zusammengegossen wird mit ungesundem monistisch-mystizistischem Rauschgetränk. Und weil mir Taulers Gut kostbar genug scheint, um den Nachweis seiner Kirchlichkeit zu lohnen, möchte ich noch auf einige weitere Momente aufmerksam machen, welche das rechte Verständnis seiner Gottesfreund-Texte sichern. Es sei mir aber

---

[10] Wackernagel, Altdeutsche Predigten 437 f. 583 ff.

[11] Peiffer, Deutsche Mystiker I 276, 30 31; II 77, 35—38.

gestattet, mitteninne einen Wunsch auszusprechen, den Wunsch, daß uns bald eine Tauler-Ausgabe in der Art des vorbildlichen Bihlmeyerschen Suso-Werkes geschenkt werde; würde ihr eine mit Anmerkungen versehene Übertragung in die gegenwärtige Schriftsprache (als Neben-Ausgabe) zur Seite gehen, dann um so besser! Man möchte davon auch diesen Vorteil erwarten, daß so grundfalsche Urteile über den Gottesbegriff, über den Christusbegriff, über den Kirchenbegriff Taulers, wie sie uns jetzt geboten werden, doch nicht mehr statthaben könnten.

Was nun aber Taulers Gottesfreund-Idee betrifft, so kann sie richtig nur dann gewürdigt werden, wenn man überhaupt die Stellung prüft, die er gegenüber dem mystischen Streben seiner Zeit einnimmt. Es ist hier füglich eine vierfache Stellungnahme zu berücksichtigen, und jede für sich wird sein Verhältnis zur Kirche beleuchten.

Wir können aus den Akten der Straßburger Diözesansynode vom Jahre 1345 unter Bischof Berthold von Bucheck schließen, daß damals für den Bereich des Bistums die Gefahr des häretischen Mystizismus, speziell der begardischen und beginischen Irrtümer und Unordnungen noch immer nicht verschwunden war, obgleich alsbald nach dem allgemeinen Konzil von Vienne die Dekrete desselben in Straßburg publiziert und weitere Schutzmaßnahmen getroffen worden waren [12]. Wenn man sich nun die einzelnen Canones des Viennense vergegenwärtigt [13], wird man sich der Einsicht nicht erwehren, daß Tauler bei einer Reihe von Predigten geradewegs diese kirchlichen Bestimmungen im Auge gehabt hat. So z. B. bei der Predigt mit dem Texte „Vigilate, quia nescitis horam", in welcher es heißt: „In etlichen Landen findet man Leute, die einer falschen Ledigkeit pflegen und von allem Wirken ablassen und inwendig hüten sie sich vor guten Gedanken und sprechen, sie seien zum Frieden gekommen, und wollten sich auch nicht üben an den Werken der Tugend und sie seien darüber hinausgekommen" (218, 11—14). Dies entspricht teilweise wortgetreu dem 6. Canon des genannten allgemeinen Konzils und zeigt offensichtlich, wie für Tauler die kirchlichen Dekrete maßgebend sind [14]. Im An-

[12] Vgl. Bulletin éccl. de Strasbourg 6 (1887) p. 68 zu can. 71 der zit. Synode.
[13] Vgl. Denzinger-Bannwart, Enchiridion, n. 471 ff., bes. 476 472 473.
[14] Vgl. noch gegen die „freien Geister" 167, 22 f. u. 167, 12 ff.; 188, 33; 404, 5.

schlusse daran und wie im Vorübergehen möchte ich betonen, wie ferne Tauler insbesondere allen jenen Formen des Sonderkirchentums und des Antikirchentums ist, die mit pseudoapokalyptischen und parakletischen Richtungen zusammenhängen. Ich darf hier nur auf den Anfang der ersten Pfingstpredigt verweisen (304, 13 ff.). Nicht im Gegensatz, sondern als Frucht der Herabkunft des Heiligen Geistes in die Kirche darf der Gottesfreund zu jeder Stunde der Gnadeneinkehr des Geistes Gottes in seine Seele gewärtig sein (vgl. 91, 12—20). Es ist durchaus nicht richtig, daß für Tauler das Verhältnis von Kirchentum und mystischem Stand auch nur nach einer Seite hin mit dem Verhältnis von Altem Bund und Neuem Bund verglichen werden dürfte[15]. Im Sinne Taulers ist ein für allemal und für alle Empfänglichen mit dem Neuen Bunde Friede und Freude im Heiligen Geist gekommen (395, 5—19).

Wenn Tauler die pseudomystische Richtung, von welcher oben die Rede war, scharf ablehnt, so hatte er einer anderen gegenüber berichtigend einzugreifen. Ich denke hier vor allem an die Richtung des Rulman Merswin und seines Kreises und ich fürchte nicht zu irren, wenn ich in manchen Predigten Taulers eine schonende, leider vielfach allzu schonende Korrektur dieser Abart der Gottesfreundbewegung finde. Jedenfalls sollte feststehen, daß die Spiritualität der beiden Männer eine sehr verschiedene ist. Das wurde leichter verkannt, solange man die „Historie und das Leben des ehrwürdigen Doktors Johann Tauler" für echt hielt und ihr glaubte, daß Tauler sich einem Laien (dem „Gottesfreund vom Oberland") zur Leitung übergeben (sich „gelassen") habe. Freilich unverzeihlich war es trotzdem auch damals, nun gleich Tauler auch eine Ideengemeinschaft zuzutrauen mit Sätzen, die für einige Jahrzehnte später urkundlich bestätigt sind in den Thesen, wegen derer Martin von Mainz im Jahre 1393 von der Kölner Inquisition verurteilt wurde[16]. Wenngleich selbst in der „Historie" der Unterschied von Klerus und Laien nicht ganz unberücksichtigt bleibt — der „Gottesfreund" verwahrt sich dagegen, daß der „Doktor" ihn seinen „geistlichen Vater" nenne (Taulers Predigten, Frankfurter Ausgabe 1826, 10) —, so hatte doch

[15] F. Böhringer, Die deutschen Mystiker (Die Kirche und ihre Zeugen II 8) 249.

[16] Vgl. z. B. den 6. u. 7. Satz, nach welchen die kirchliche Gnadenspendung in der Tugend der Gottesfreunde ihre Quelle hat; die Sätze selbst bei W. Preger, Geschichte der deutschen Mystik III 393.

◆◆

die Sitte selbst, die in Gottesfreundkreisen bestand, durch Laien, auch durch Frauen in Sachen des Seelenheils sich beraten zu lassen, unleugbar ihre erheblichen Bedenken [17]. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnen die am Beginne dieser Arbeit zitierten Taulerschen Ausführungen über Kirche und Priestertum erhöhte Bedeutung. Und in ihrem Lichte erhält auch die folgende beiläufige Bemerkung der Predigt auf das Fest Mariä Geburt eine grundsätzliche Tragweite: „Es wäre gar gut zur Sicherheit, daß die Menschen, welche gerne der Wahrheit leben würden, einen Gottesfreund hätten, dem sie sich unterwürfen und sich von diesem berichten ließen nach Gottes Geist." „Die Menschen sollten einen ‚gelebten' Gottesfreund über hundert Meilen suchen." „Und wäre es auch nicht ein besonderer Mensch, so möchte es ein gewöhnlicher Beichtvater sein; gebricht es ihnen auch an Bildung, so geschieht es doch oft, daß der Heilige Geist durch sie ihres Amtes wegen spricht, ohne daß sie es selbst wissen und verstehen. Denen soll man sich unterwerfen und gehorsam sein und nicht nach eigenem Gutdünken leben" (223, 21—30). Will man kurz sagen, worauf es hier hinaus soll, so ist es dieses. Das Ideal für Leitung der beschaulichen Seelen wäre stets ein Priester, der in den höheren Wegen der Innerlichkeit aus eigenem Erleben Bescheid wüßte, wenngleich freilich sein Erleben in keinem Falle den ganzen Umkreis der vielgestaltigen und vielstufigen mystischen Erfahrungen umfassen wird. Wenn aber, so ist es offenbar der Gedanke Taulers, dem Beichtvater das mystische Erleben ganz fehlt, wird immerhin der Dienst seiner berufstreuen Obsorge so viel leisten, daß er Auswüchse hintanhält, die bei einem völlig unberatenen, lediglich der Eigenmeinung folgenden mystischen Streben nur zu leicht zu fürchten sind. Ist es indessen möglich, daß neben, beziehungsweise unter der Leitung des Beichtvaters noch eine Beratung durch weiter vorangeschrittene, erprobte Genossen des gleichen Strebens statthat, so entspricht dies einer Anschauung und Praxis, für welche die Zeugnisse nicht selten sind. Daß die hl. Katharina von Siena und die hl. Theresia, um nur diese zu nennen, in reichlicher Weise in Seelenangelegenheiten Rat erteilten, ist allgemein bekannt, wie denn auch noch jetzt vom geltenden

[17] Ich verweise auf K. Bihlmeyer, Kleine Beiträge zur Geschichte der deutschen Mystik (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation, Joseph Schlecht als Festgabe dargebracht) 46 und 58—61.

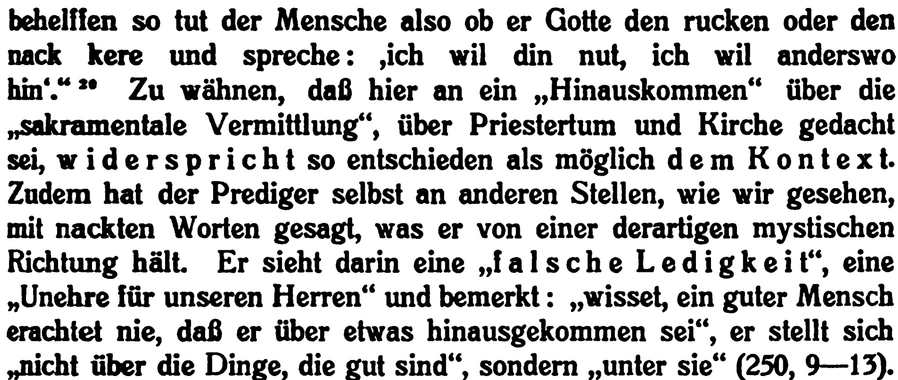
kanonischen Recht den Ordensleuten unter ausdrücklicher Wahrung ihrer freien persönlichen Entscheidung doch ganz allgemein verstattet und empfohlen ist, ihren Oberen sich vertrauensvoll zu eröffnen (Cod. iur. c., can. 530, § 1 u. 2), jedoch unter der Voraussetzung, daß dies, soweit es sich um Gewissenszweifel und Gewissensängste handelt, nur gegenüber priesterlichen Vorgesetzten statthabe. Zu beachten ist aber, daß für die Zeit des Mittelalters in weitem Umfang die Anschauung und die Praxis bestand, im Notfalle statt einem Priester einem Laien sein Sündenbekenntnis abzulegen, und soweit es sich nur um läßliche Sünden handelte, auch außerhalb des Notfalles [18]. Tauler seinerseits setzt jedoch stets das berufliche Walten des priesterlichen Beichtvaters voraus [19]. An der oben zitierten Stelle geschieht der priesterlichen Berufsgnade ausdrücklich Erwähnung, wenngleich mit der Möglichkeit gerechnet wird, daß dem Beichtvater in etwas höher liegenden Fragen des inneren Lebens eigene Erfahrung mangle.

Mit dieser letzten Andeutung sind wir in die Nähe einiger Taulertexte gekommen, die eine ersprießliche Erklärung nur dann erfahren werden, wenn man der homiletischen Aufgabe, die Tauler sich selbst stellt, gerecht wird. Derselbe Mann, der einen kirchlichen Festgedanken in seiner Tiefe so sicher zu fassen und in wenigen Sätzen so meisterhaft auszudrücken weiß, hat doch mit wahrer Regelmäßigkeit die liturgische Idee verlassen, um auf seine eigenen Gedanken überzuleiten. Derselbe Mann, der mit der Schrift so vertraut sich zeigt und zugleich über die Hilfsmittel verfügt, welche der literarische Bestand seiner Zeit zur homiletischen Verwertung der biblischen Perikopen darbot, hat doch davon nur insoweit Gebrauch gemacht, als eine allegorische Deutung wiederum seinem eigenen Zwecke Dienste leistete. Derselbe Mann endlich, der hier und dort so klaren Blickes und so nachdrücklichen Tones die Würde der Weltarbeit, wie schlicht sie auch sein mag, festhält und anerkannt wissen will, und der gelegentlich so menschenfreundliche Worte für die einfachen Christen findet, welche die gewöhnlichen Pfade des geistlichen Lebens wandeln, und der auf ihre geistigen Bedürfnisse so liebevoll eingeht, dieser gleiche Mann zeigt doch, was den Gegenstand und das Ziel seiner Predigt

[18] Vgl. Thomas v. A., Summa Theologica, Supplem. 8, 2. 3.

[19] Vgl. z. B. 15, 5; 134, 15; dazu 297, 16; 313, 31 und andere Stellen, an welchen vor indiskretem „Laufen" zum Beichtvater gewarnt wird.

betrifft, eine so durchgängige, eine so auffallende, und zwar gewollte, Beschränkung, daß man zum Vergleiche nur an Meister Eckhart erinnern kann. Ob man es lobt oder tadelt (wir werden die Beweggründe sogleich kennen lernen, dürfen aber gestehen, daß wir Tauler von fehlerhafter Einseitigkeit nicht schlechthin freisprechen können) — Tauler will einmal das eine Ziel verfolgen: er will seinen Zuhörerkreis, die Ordensleute, die den überwiegenden Teil bilden, aber auch die Männer und Frauen der „weltlichen" Stände aufrufen zum tatlustigen, opferbereiten Streben nach geistlichem Fortschritt, und weil er überzeugt ist, daß es vor allem entschlossener, folgerichtiger Vorbilder und Führer und heldenmütiger Edelpersönlichkeiten bedarf, die auch die einsameren Wege nicht scheuen und vor den letzten Opfern und vor den schwersten inneren Kämpfen und Krisen nicht zurückschrecken, darum meint er gerade auch von diesen, dem minder Erfahrenen fremd und unverständlich bleibenden höheren Seelenzuständen mit ihren sonnigen Freuden, ihren gnadenlichten Erlebnissen, ihren erschütternden Kämpfen, ihren verschlungenen Schwierigkeiten immer wieder sprechen zu müssen. Unschwer erhellt dabei, daß Äußerungen, welche diesen eigenartigen Zuständen und Krisen des mystischen Lebens und vor allem seiner höheren Stufen gelten, gröblich mißverstanden werden, wenn man in ihnen Maximen für die weit einfacheren und übersichtlicheren Verhältnisse des gewöhnlichen christlichen Lebens sehen will. So spricht der Mystiker einmal davon, daß möglicherweise der Empfang der heiligen Kommunion, wie gnadenvoll er zuvor gewesen sein mag, in einem gewissen Stadium hinderlich wird — es ist die Rede von einem Zustand von „unleidlichem Gedränge" wegen des „Entwerdens", einem Zustand, in dem der Seele „gar wunderlich enge wird" und „die weite Welt ihr zu enge ist" und „die Natur so gedrückt und gequetscht wird". „Kämest du zu mir in solcher Verfassung, und ich wüßte es, und verlangtest von mir das Sakrament, so würde ich dich fragen, wer dich zu mir gesandt hätte, ob es Gott wäre oder die Natur „um ihres Behelfes" willen (um der eigenen inneren Befriedigung willen) oder deine Gewohnheit. Fände ich dann in dir die beiden letzten Gründe, so würde ich dir das Sakrament nicht geben"; alles „Behelfen" würde zum Hemmnis: „in diseme (nämlich „Grad", hier als Durchgangsstand) so hindert alles daz behelffen mag; und mit diseme



behelffen so tut der Mensche also ob er Gotte den rucken oder den nack kere und spreche: ‚ich wil din nut, ich wil anderswo hin'." [20] Zu wähnen, daß hier an ein „Hinauskommen" über die „sakramentale Vermittlung", über Priestertum und Kirche gedacht sei, widerspricht so entschieden als möglich dem Kontext. Zudem hat der Prediger selbst an anderen Stellen, wie wir gesehen, mit nackten Worten gesagt, was er von einer derartigen mystischen Richtung hält. Er sieht darin eine „falsche Ledigkeit", eine „Unehre für unseren Herren" und bemerkt: „wisset, ein guter Mensch erachtet nie, daß er über etwas hinausgekommen sei", er stellt sich „nicht über die Dinge, die gut sind", sondern „unter sie" (250, 9—13).

Nicht minder erklären sich aus dem Zusammenhang andere Stellen, die bei oberflächlicher Lektüre antihierarchisch klingen könnten. „Über jene, die diesen Weg gehen", heißt es einmal, „hat der Papst keine Gewalt; denn Gott selbst hat sie frei gemacht" (258, 16 17). Ich untersuche nicht, ob der Prediger gut getan, sich so auszudrücken; aber ich mache aufmerksam, daß dieser Satz in der gleichen Predigt steht, aus welcher wir oben Taulers persönliches Bekenntnis zu Papst und Kirche vernommen haben (255, 14—22). Sodann gebe ich zur Erklärung die Parallelstelle aus dem Schlusse der Predigt auf den dreizehnten Sonntag nach Dreifaltigkeit: „Dieser Leute [21] soll sich niemand annehmen. Denn der Papst und die hl. Kirche nehmen sich ihrer nicht an; sie lassen Gott mit ihnen walten" (352, 17—19 vgl. 169, 20 21). Der Gedanke läßt sich durch weitere verwandte Stellen (z. B. 160, 30—32; auch 180, 10—14; 202, 30—32) völlig klarstellen. Es ist ein besonderes Herzensanliegen Taulers und einer der obersten Grundsätze der Seelenleitung: wenn der Jünger, der nach Vollkommenheit strebt, allererst und allernotwendigst dem selbstigen und eigensinnigen Wesen entsagen muß, so ist es doch Ziel der Leitung, dieses Selbst, wenn es geläutert und dem Willen Gottes dienstbar geworden ist, in der Individualität seiner Berufung und Begnadigung uneingeengt und unbevormundet sich betätigen zu lassen und nicht dort Schranken zu ziehen, wo Gottes Gebot, der Kirche Vorschrift, des Ordens Regel freien Spielraum gewährt. Der

---

[20] 316, 1—6; 315, 18—22; 314, 31—35; vgl. aber 315, 22—25 u. 314, 27—30.

[21] Tauler bezieht sich, was hier wie anderwärts zu beachten ist, nicht auf das unmittelbar, sondern auf das früher Vorausgehende.

oft und oft wiederholte Grundsatz, daß man nicht allen eine bestimmte „Weise“ aufdrängen und nicht die Entfaltung der Individualität stören solle, ist im Sinne Taulers keine Gefahr, vielmehr ein Schutz der Kirchlichkeit. Denn Tauler hat bei der Betonung seines Grundsatzes vor allem die Forderung im Auge, daß dem mystischen Streben überall die Bahn frei gegeben werde, damit es seine volle Fruchtbarkeit entwickeln und die Fülle seiner Segenskräfte in der Kirche Gottes erproben könne.

Damit stehen wir vor einer letzten, besonders wichtigen Feststellung des kirchlichen Charakters der Mystik Taulers, einer Feststellung, die uns zu seiner Lieblingsidee von den Gottesfreunden als Säulen der Kirche zurückführt. Um es sofort auszusprechen: es ist sein großes Verdienst, den Gottesfreundbegriff in seiner Reinheit und Fülle in einer Weise entwickelt zu haben wie kein Mystiker vor ihm, und es ist seine große geschichtliche Tat, die Gottesfreundbewegung, die nach herrlichen Anfängen so vielfach ins Schwanken und nicht selten in die Irre geraten war, soweit es auf ihn ankam, für die Kirche in Dienst zu nehmen, und zwar in Dienst zu nehmen für die vordringlichste Aufgabe seiner Zeit, für die innere kirchliche Reform, und hier wieder allererst, wenngleich keineswegs ausschließlich, für die Reform der geistlichen Stände. Zwar steht Tauler weit ab von der anmaßlichen Art, mit welcher das „Neun Felsen“-Buch und die gesamte Literatur des Merswin-Kreises über die Schäden in Welt und Kirche zu Gericht sitzt und in selbstgegebener Prophetensendung die göttlichen Strafdrohungen in die Massen schleudert. Aber er sieht mit klarem Blick und mit bekümmertem Herzen, wie „arglich“ alles geworden, und er beklagt in besonders herbem Schmerz, wie „unsäglich Leiden auf manche Klöster gefallen“; wie viel „weltliche Herzen unter geistlichem Scheine“ wohnen (268, 33 mit 269, 1; 233, 17; 242, 32). Und so eintönig und weltfern seine Predigten zu sein scheinen: sobald man sorgsamer aufhorcht, vernimmt man immer wieder Klänge, die Zeitgeschichtliches zu erzählen wissen. Liegen ja doch die Hauptstätten seiner Predigttätigkeit, Basel, Straßburg, Köln an der großen Verkehrsader, durch welche im vierzehnten Jahrhundert so reges, kräftiges Leben hin- und herpulsierte, und deren Umkreis in die heftigen Interessengegensätze von Adel und Bürgertum, überkommenen kirchlichen Rechten und Forderungen

der frisch voranstrebenden städtischen Zünfte und Räte, und vollends in die unseligen Kämpfe zwischen Papsttum und Kaisertum mit am meisten hineingezogen war. Jener lebhafte Handelsverkehr aber hatte mit dem zuströmenden Reichtum die Gefahr ungemäßigten Lebensgenusses und verhängnisvoller Lebensveräußerlichung ins Land gebracht, und wenn alsbald das Bürgertum neben berechtigter Lebensverschönerung auch einem ungesunden Luxus die Türen öffnete, so wurden diesem Luxus die Pforten zahlreicher Männer- und Frauenklöster und klosterverwandter religiöser Vereinigungen gleichfalls aufgetan und damit notwendigerweise jene Grundgedanken des Ordenslebens erschüttert, auf welchen sein Wesen, sein Existenzrecht beruhte. Eben im Kampfe gegen diese Veräußerlichung und Verweltlichung sowohl des Ordensstandes als des Priesterstandes erweist sich so recht augenscheinlich, wie Tauler zur Kirche stand. Es wäre ein leichtes, auf die eine Seite die Reformdekrete zu stellen, welche die Bischöfe und gerade auch die Straßburger Bischöfe in bezug auf die Disziplin des Priester- und Ordensstandes im vierzehnten Jahrhundert erlassen haben, und auf die andere Seite zum Vergleiche eine ganze Reihe von Stellen zu setzen, in welchen Tauler im gleichen Sinne so nachdrücklich und so ins Einzelne gehend spricht, daß man seine Absicht erkennen muß, an seinem Teile an der Durchführung der bischöflichen Dekrete mitzuwirken. Als Beispiele nenne ich das Dekret des Bischofs Friedrich I. von Lichtenberg, das von Bischof Berthold von Bucheck auf der Diözesansynode im Jahre 1345 [22] wieder eingeschärft wurde in bezug auf Einhaltung der Klausur in Nonnenklöstern, sowie das Diözesanstatut in bezug auf die Vermeidung des Kleiderluxus und weltlicher Lustbarkeiten seitens der religiösen Frauengenossenschaften [23], und ich erwähne zum Vergleiche jene Stellen, an welchen Tauler wieder und wieder seine Ordensfrauen abmahnt, „auszulaufen“, an Gesellschaft und Gespielschaft sich zu hängen, Sklavinnen kostbarer Kleider, Tücher, Kleinodien zu werden und über solchen und anderen Dingen den Berufsgeist zu verlieren (so z. B. 52, 4—15; 105, 5 ff.; 208, 20—29; 270, 5). Allerdings, wenn ich diese Bemerkung einfügen darf, um aus solchen Mahnungen nicht ein un-

[22] Can. 77; dazu can. 87 der gleichen Synode.

[23] Ebenda can. 87: es wird den Mitgliedern der religiösen Kongregationen unter anderem der Besuch der Trinkstuben und Tanzgelegenheiten verboten!

richtiges Bild der damaligen Zustände zu gewinnen, wird man einerseits der großen Zahl der Frauenklöster (und noch mehr der freien Genossenschaften) gedenken müssen — in Straßburg allein zählte man neben zwei Franziskanerinnenkonventen und einem Konvente der Reuerinnen sieben Dominikanerinnenkonvente — und anderseits den geschichtlich bezeugten, auch durch Tauler selbst beleuchteten Hochstand des mystischen Strebens innerhalb so mancher zeitgenössischen Klöster beachten müssen.

Was aber den letztgenannten Tauler-Stellen ihr eigenes Gepräge gibt, ist der Umstand, daß Tauler überall da, wo er äußere Unordnungen abschneiden will, als Weg die innere Erneuerung und als Ziel die innere Heiligung bekennt und fordert. Dieser Vorzug Taulers kann gar nicht genug betont werden. Wollte man den Abgrund, der Tauler von dem halbkirchlichen oder unkirchlichen Mystizismus trennt, zeigen, so dürfte man nur dem herbkritischen, pessimistischen Zug auf seiten des letzteren die ganz andere Art Taulers gegenüberstellen, die bei allem Ernst doch optimistisch, weil letztlich immer positiv ist. Am meisten würde dies erhellen, wenn man alle Texte zusammentragen wollte, in welchen er unmittelbar oder mittelbar seine Anschauung vom Wesen und Wert des „Gottesfreundes" darlegt, was diesen Ortes weder beabsichtigt noch möglich ist. Aber es liegt mir daran, noch hervorzuheben, daß die Gottesfreund-Bezeichnung selbst im liturgischen Gebrauche sanktioniert ist. Wenn Tauler am Anfange seiner Festpredigt auf St. Matthäus diesen Apostel „der allergrößten Gottesfreunde einen" nennt (253, 30), so übernimmt er diesen Ruhmestitel aus dem Introitus und Graduale der Tagesmesse und aus der letzten Psalmantiphon der zweiten Vesper des Tagesoffiziums, wie die Kirche ihrerseits auf die Heilige Schrift sich stützt, die bereits im 138. Psalm (v. 17 f.) die Gerechten als Freunde Gottes rühmt, im Neuen Bunde aber wiederholt im nämlichen Sinne, nur noch eingehender spricht (Lk. 12, 4; Jo. 15, 14 15; Jak. 2, 23). Es ist darum nichts Neues, wenn die deutsche Literatur des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts den Ausdruck für die Heiligen des Alten und Neuen Bundes, für die Frommen im Himmel und auf Erden verwendet[24], und wenn mit der zunehmenden mysti-

[24] Über die Belege vgl. Ph. Strauch, Real-Enzyklop. für prot. Theol. u. Kirche[3] 17, 204.

schen Bewegung auch häufiger von „Gottesfreunden" die Rede ist. Das sind *nach Taulers Sinn* — wir haben es oben vernommen — die Männer und Frauen, die mit Erfolg den Befreiungskampf von der Weltverknechtung unternommen haben, die sich abgekehrt vom Selbstdienste als beherrschendem Lebensgesetz, die den Mut gehabt haben, mit dem Glauben, daß Gott ihr höchstes, ihr einziges Gut sei, vollen Ernst zu machen, und die deshalb all ihr Leben und Arbeiten, mag es welchem Berufe immer angehören, als Gottesdienst aufzufassen wagen, dabei aber die Höhepunkte ihres Tagewerkes in den Zeitfristen sehen, in welchen sie in unmittelbarster Form in betender Weihe, in beschaulicher, inniger, innigster Einkehr mit ihrem Gott sich einigen, um daraus die Kraft zu schöpfen, nun auch in den Stunden des Wirkens für die Brüder und Schwestern die Verbindung mit Gott je nach dem Grade ihrer Gabe und ihres Fortschrittes festzuhalten, — *reine, hohe, große, gefestigte, geeinigte, gefriedete, geweihte Persönlichkeiten*. Das sind die Männer und Frauen, welche auf sich selbst acht haben, die inwendigen Menschen (165, 32; 417, 19 f.), welche Gott allein suchen und Gott in allem suchen (178, 12—15; 215, 28; 417, 20—29); die Männer und Frauen, welche den äußeren Dingen und dem inneren Anhaften zumal entsagt und des alten Menschen ganz entworden sind und wie ein Nichts sich erachten (264, 23—25; 296, 2; 368, 1) und, sich selbst erstorben, in sich selbst geläutert, der wahren, tätigen und duldenden Nächstenliebe sich erschlossen haben (193, 21—22; 367, 16—22; 366, 24—36); die Männer und Frauen, unscheinbar vielleicht und verborgen (158, 30 31; 265, 7), aber innerlich immer höher und höher steigend und, während sie auf dem Wege sind, ewig bei Gott zu wohnen, jetzt schon übergossen mit göttlichem Licht, „gottleidend", gottgeeint in „unwortlicher" Weise (z. B. 175, 15—22; dazu 157, 32).

Doch wozu hier ausführen, was in der nächstbesten Predigt Taulers ausgesprochen und im Laufe dieser Arbeit uns hinlänglich oft begegnet ist. Hat nun Tauler gefehlt, wenn er *von solchen Gottesfreunden* hofft, daß sie in die Reihe derer gehören, welche „*Säulen*" *sind im Gottesreich*, wenn er vertraut, daß ihr Wort, ihr Beispiel, ihr Gebet, ihr sühnendes Leben den Brüdern und Schwestern gedeihlich werde, daß es im Plane der Vorsehung liege, durch ihre Berufung und Begnadigung und schützende Führung

sie zu Werkzeugen der Rettung zu weihen? Und wäre es ein Fehler für uns, wenn wir, der Weisheit der Vorzeit folgend, auch für heute und morgen an dies Geheimnis der Weltenregierung glaubten, wenn wir vertrauten, daß der Herr auch in dieser Zeit Heilige, daß er Apostel erwecken und durch sie die Menschheit segnen werde?

Eines nur sei zum Schlusse betont. Was Tauler von den Gottesfreunden erhofft, das erhofft er von ihnen aus dem Reichtum Christi heraus, wie er es erhofft kraft der Gemeinschaft der Kirche. Beides hat er dort in einem gesagt, wo er den Segen der Kirche und den Segen der Gottesfreunde zu gleicher Zeit ausgesprochen, und wo er die Begründung nach beiden Seiten ganz von der Tiefe her genommen hat. Es ist in der Predigt über den Text 1. Petr. 3, 8, in welcher er seinen Zuhörerkreis mit Nachdruck und nicht ohne Innigkeit hinweist auf eines der Grundgeheimnisse der christlichen Mystik, auf das große, hehre, erhebende Geheimnis des „Corpus Christi mysticum“ (158, 24 ff.; 159, 16 ff.).



Das Königtum Christi in der Liturgie.

Von Dr. Ildefons Herwegen O. S. B., Abt von Maria Laach.

Das Triptychon Mantegnas in den Uffizien zu Florenz, das im Mittelstück die Anbetung der heiligen drei Könige und auf den Seitenflügeln die Beschneidung und die Himmelfahrt Christi darstellt [1], darf wohl eine Ikonologie des Königtums Christi genannt werden. Welche Gedanken den Meister bei der Wahl des Vorwurfes zu diesem glänzenden Kunstwerk inspiriert haben, wissen wir nicht. Jedenfalls aber illustriert es die Idee vom Königtum des Erlösers in seiner Vorbereitung, in seinem ersten Aufleuchten und in seiner Vollendung.

Bei der Beschneidung ist es der Name Jesus — σωτήρ — ein Königstitel der hellenistischen Zeit [2], der auf die Verkündigung der Geburt Christi durch den Erzengel Gabriel zurückweisend das Königtum des Weltheilandes ausspricht. Der Engel hatte zu Maria gesagt: „Du wirst einen Sohn gebären, und seinen Namen wirst du Jesus nennen. Er wird groß sein und ein Sohn des Allerhöchsten genannt werden. Und Gott der Herr wird ihm den Thron seines Vaters David geben, und er wird herrschen im Hause Jakob auf ewig und seiner Königsherrschaft wird kein Ende sein.“ [3]

Im Leben des Welterlösers ist die in seinem Namen ausgesprochene Königsidee zweimal zu einer Krisis geworden. Die

---

[1] Wiedergabe bei Karl Scheffler, Italien, Tagebuch einer Reise (Leipzig 1916), Abb. 74 und 75.

[2] Wilhelm Bousset, Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus (Göttingen 1913) 293 ff., und Adolf Deißmann, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (Tübingen 1909) 275 f.

[3] Lk. 1, 31 ff. Ebda. 2, 21: „Vocatum est nomen eius Iesus, quod vocatum est ab angelo, priusquam in utero conciperetur.“

Frage: „Wo ist der neugeborene König der Juden?“ [4] hatte die Flucht des Jesusknaben nach Ägypten und den Mord der Kinder von Bethlehem zur Folge. Die andere Frage: „Bist du der König der Juden?“ [5] wurde zur Katastrophe. Ihre Beantwortung: „König bin ich“ [6], entschied über Jesu Leben und Tod. Auf das Kreuz wurde trotz des Einspruches der Juden die Inschrift geheftet: „Jesus von Nazareth, König der Juden“ [7], Name, Heimat und Begründung der Verurteilung des Hingerichteten [8].

Auferstehung und Himmelfahrt führen Christi Königtum zur Vollendung. Noch vierzig Tage belehrte er seine Jünger über Gottes Reich [9], dann kehrte er in seine himmlische Herrlichkeit zurück, zur Rechten des Vaters [10]. Hier thront er als König der Könige [11]. Von dort wird er zum Weltgericht wiederkommen auf den Wolken des Himmels in großer Kraft und Majestät [12], um seine Auserwählten in sein königliches Reich einzuführen, das ihnen bereitet ist seit dem Anfang der Welt [13].

Es ist begreiflich, daß sich die Liturgie des Königsgedankens mit Vorliebe bemächtigt hat, um so mehr, als sie den Erlöser fast ausschließlich als den in himmlischer Verklärung thronenden Gottessohn vor Augen hat. Die auf Goldgrund aus der Apsis der Basilika hervorstrahlende „Maiestas Domini“ ist der künstlerische Ausdruck für diese liturgische Auffassung. Im folgenden möchte ich die großen Linien der Darstellung andeuten, die das Königtum Christi in der Liturgie gefunden hat.

An der Schwelle des Kirchenjahres beleuchten vor allem die Wechselgesänge (Responsorien), die den Lesungen der Matutin folgen, in bilderreicher Sprache den Grundgedanken des Advents. Einige der beachtenswertesten lege ich hier vor.

---

[4] Lk. 1, 31—33.

[5] Jo. 18, 33. Lk. 23, 3. Mk. 15, 2. Mt. 27, 11.

[6] Jo. 18, 37.

[7] Jo. 19, 19. Siehe die Hervorhebung der Königswürde Lk. 23, 38; Mk. 15, 26; Mt. 27, 37.

[8] Mk. 15, 26.

[9] Apg. 1, 3.

[10] Mk. 16, 19.

[11] Offg. 19, 16. Vgl. Bousset 300 f.

[12] Mt. 24, 30.

[13] Ebda. 25, 34: „Tunc dicet rex his qui a dextris eius erunt: Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi.“



„Ausschau halt ich weit hinaus.
Da! — da seh ich, sie kommt, die Macht des Herrn,
und ein Nebel bedeckt das ganze Land.
    Geht ihm entgegen und sagt:
    Künde uns, bist du der König,
    der da herrschen soll im Volke Israel?
Ihr Erdensöhne und Kinder der Menschen
alle zusammen, gleich, ob reich oder arm,
    geht ihm entgegen und sagt:
Du Führer des Volkes Israel, schau nieder,
der du Josephs Kinder leitest wie der Hirt
seine Schäflein.
    Künde uns: Bist du der König?
Hebt hoch, ihr Mächtigen, eure Tore,
tut euch auf, ihr Pforten der Ewigkeit!
Der König der Herrlichkeit will Einzug halten,
    der da herrschen soll im Volke Israel.“ [14]

„Ich schaute in der Nacht ein Gesicht,
und siehe, auf den Wolken des Himmels
kam der Menschensohn;
und ihm wurde zuteil Königtum und Ehre:
und alle Völker, Stämme und Sprachen
werden ihm dienen.
Seine Macht ist ewige Macht,
nichts wird sie erschüttern;
und sein Königtum wird unverwüstlich sein,
— und alle Völker, Stämme und Sprachen
werden ihm dienen.“ [15]

„Christus, unser König kommt, von dem Johannes verkündet hat, er sei das Lamm, das da kommen soll. Vor ihm werden die Könige die Hand auf den Mund legen, ihn werden anflehen die Völker.“ [16]

---

[14] Breviarium Romanum, 1. Sonntag, 1. Responsorium.
[15] Ebda. 2. Resp.
[16] Ebda. 9. Resp.



„Siehe, der Herr kommt und alle seine Heiligen mit ihm: an jenem Tage wird leuchten ein großes Licht: und sie werden aus Jerusalem hervorgehen wie klares Wasser: und herrschen wird der Herr in Ewigkeit über alle Völker. Siehe, der Herr wird kommen mit Heeresmacht, und Königtum ist in seiner Hand und Gewalt und Herrschaft." [17]

„Siehe, der Herr kommt mit starker Macht: und sein Arm wird herrschen." [18]

„Siehe, der Herr kommt, unser Hort,
der Heilige Israels;
die Krone des Reiches ruht auf seinem Haupte.
Und herrschen wird er von Meer zu Meer,
vom Euphrat bis zum Rande des Erdkreises." [19]

„Laßt die Trompete erschallen in Sion,
rufet die Stämme,
verkündet es den Völkern und sprechet:
siehe, der Herr unser Heiland zieht heran." [20]

Auch der Täufer Johannes, der am 4. Adventssonntag seinen Heroldruf erhebt, ist als „Vorläufer des Herrn" ein Königsbote, der das Volk auffordert, den Reiseweg des herannahenden Herrschers zu ebnen. [21]

Die betende Kirche erwartet den Erlöserkönig. Sehnend schaut sie nach ihm aus und folgt gern der Aufforderung seines Vorläufers. Sie sieht den Herrscher von ferne nahen in seiner Macht und strahlenden Schönheit, trifft Vorbereitungen zu einem glänzenden Empfang und öffnet ihm die Tore. Die ganze Stadt, das mystische Jerusalem, ist in freudigster Erregung. Trompetenstöße rufen das

---

[17] Ebda. 2. Sonntag, 2. Resp.
[18] Ebda. 3. Resp.
[19] Ebda. 4. Resp.
[20] Ebda. 4. Sonntag, 1. Resp.
[21] Paul Wilhelm von Keppler, Die Adventsperikopen (Freiburg i. Br. 1904) 123. Vgl. Die hl. Schriften des Alten Testamentes, übersetzt und erläutert von V. Loch und W. Reischl (Regensburg 1885) zu Is. 40, 3 S. 746, und Die Propheten Jesaja und Jeremia, ausgelegt von E. v. Orelli (München 1891) 138.

◆◆◆

Volk zur Begrüßung des Königs auf. Glücklich sind die zu preisen, die ihm entgegenziehen können und der Gaben teilhaftig werden, die er mit reicher Hand ausstreut.[22]

Der Adventus (παρουσία), ein Wort, das in den Briefen des hl. Paulus einen so sehnsüchtigen Klang hat, ist der technische Ausdruck für den Besuch des Königs oder Kaisers. Eine solche Parusie galt als ein hochbedeutsames Ereignis, zu dessen Gedächtnis eigene Münzen geprägt wurden. So ließ die Stadt Korinth zur Erinnerung an den Besuch des Kaisers Nero, unter dessen Regierung der hl. Paulus seine Briefe an die dortige Christengemeinde schrieb, Münzen schlagen mit der Aufschrift: „Adventus Aug(usti) Cor(inthi)".[23] Der Eindruck eines solchen Kaiserbesuches war so tief und nachhaltig, daß man an manchen Orten mit ihm eine neue Zeitrechnung begann.[24] Nach der Parusie Christi auf Erden wird die christliche Ära gezählt.[24]

Züge der Königswürde, wie sie der Orient mit blendender Pracht ausgestattet hat, verbinden sich in unseren Adventsgesängen mit ethischen Eigenschaften, die nicht dem Amte, sondern der Person des Königs zukommen.

„Freut euch, ihr Himmel,
frohlocke, du Erde,
jubelt, ihr Berge, ein Loblied:
denn unser Herr kommt, und seiner Armen wird er sich erbarmen.
In seinen Tagen wird die Gerechtigkeit aufstrahlen
und die Fülle des Friedens."[25]

---

[22] „Siehe, es kommt der Herr, der Fürst aller Erdenkönige; glückselig, die bereit sind, ihm entgegen zu gehen, sie werden ihr Anteil haben in der Stadt Jerusalem. Es kommt und naht sich der Herr und er wird nicht zögern." Breviarium Monasticum, 3. Sonntag, 4. Resp.

[23] Deißmann 282.

[24] Damit steht im Zusammenhang, daß das Martyrologium Romanum bei der Ankündigung des Weihnachtsfestes (24. Dez.) fast alle Zeitberechnungen anführt, deren sich die Kulturvölker bedient haben: „Olympiade centesima nonagesima quarta, ab urbe Roma condita anno septingentesimo quinquagesimo secundo, anno Imperii Octaviani Augusti quadragesimo secundo .... Iesus Christus ..... nascitur."

[25] Breviarium Romanum, Montag nach dem 1. Sonntag, 2. Resp.

„Schaut, wie gewaltig der ist,
der dort einzieht, um die Völker zu erlösen:
er ist der König der Gerechtigkeit.“ [26]

„Die Milde der Erbarmung wird ihm zum Throne hergerichtet,
da wird er thronen in Treue und Wahrheit.“ [27]

„Siehe, der Herr kommt,
in strahlendem Licht steigt er nieder
und seine Stärke begleitet ihn,
heimsuchen will er sein Volk zum Frieden
und über ihm aufbauen das ewige Leben.“ [28]

„Und Friede wird in unserem Lande sein, wenn er kommt.
Den Frieden wird er ausrufen unter den Völkern
und seine Macht reicht von Meer zu Meer.“ [29]

Das hier entworfene sittliche Königsbild scheint im engsten Zusammenhang zu stehen mit der Charakteristik des Königs der Civitas Dei, die Augustinus in Gegensatz gestellt hat zur Civitas Diaboli. Im Gottesreich, dem Jerusalem der Christenheit, walten: vera virtus, iustitia, humilitas, pax, tranquillitas, libertas; im Reiche des Teufels, dem Babylon der Bösen, herrschen vitia, superbia, perturbatio, confusio, iniustitia, servitus. Der König des Gottesstaates ist verus rex [30], rex iustus, rex pacificus, rex felix; der Fürst des Weltreiches ist rex improbus, iniustus, iniquus, tyrannus [31].

Unverkennbar ist der Gedanke, daß der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde herabsteigt, um als König der Civitas Dei

[26] Ebda. 4. Sonntag, 9. Resp.
[27] Ebda. 2. Sonntag, 7. Resp.
[28] Ebda. 2. Sonntag, 9. Resp.
[29] Ebda. 3. Sonntag, 2. Resp.
[30] In diesem Sinne ist das Wort des hl. Benedikt in seinem Prolog aufzufassen: „. . . . abrenuntians propriis voluntatibus Domino Christo vero Regi militaturus . . . .“ Sancti Benedicti Regula Monachorum, ed. Cuthbertus Butler (Freiburg i. Br. 1912) 1.
[31] Ernst Bernheim, Mittelalterliche Zeitanschauungen in ihrem Einfluß auf Politik und Geschichtsschreibung, 1. Teil (Tübingen 1918) 16 ff. Vgl. den Aufsatz des gleichen Verfassers: Die Augustinische Geschichtsanschauung in Ruotgers Biographie des Erzbischofs Bruno von Köln, in: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, 33. Bd. (Weimar 1912), Kanonistische Abteilung II 299 ff.

seinen Einzug in die Gottesstadt seiner Kirche zu halten, unserer Adventsliturgie aufgeprägt. Der adventus Christi schließt nicht mit dem Weihnachtsfeste ab, erreicht vielmehr erst sein Ziel und seinen Höhepunkt in dem Feste der Erscheinung des Herrn, der Epiphanie. Wie παρουσία, so ist auch ἐπιφάνεια eines der ältesten Kultwörter der Urkirche. Beide sind im Gegensatz zum römischen Kaiserkult von Christus dem Herrn — Κύριος [32] — dem König der Könige ausgesagt worden. Die Epiphanie ist die höchste Auswirkung der Parusie Christi, wie auch der hl. Paulus gegenüber der Parusie des Antichristen von einer ἐπιφάνεια τῆς παρουσίας αὐτοῦ (Χριστοῦ) spricht [33]. Bis zum Feste der Erscheinung Christi bereitet sich in der Liturgie das Königtum des Gottesstaates mit dramatischer Anschaulichkeit vor. Die den Königsbesuch erwartende Sehnsucht steigert sich von Woche zu Woche, im letzten Stadium von Tag zu Tag, bis sie in den großen O-Antiphonen einen ergreifenden Ausdruck findet. In den letzten Tagen vor Weihnachten ruft die Kirche:

„O König der Völker und ihr Ersehnter,
du Eckstein, der du zwei zu einem verbindest,
komm und erlöse den Menschen,
den du aus Erdenlehm gebildet hast." [34]

„O Emmanuel, unser König und Gesetzgeber,
du Erwartung der Völker und ihr Heiland,
komm uns zu erlösen,
Herr unser Gott." [35]

Am Vorabend von Weihnachten heißt es in den Laudes: „Judäa und Jerusalem, fürchtet euch nicht; morgen werdet ihr hinausziehen (dem König entgegen) und der Herr wird bei euch sein. Am morgigen Tag wird die Bosheit der Erde vertilgt, und es wird über uns König sein der Heiland der Welt." [36] Der Heiland-König,

[32] Auch κύριος wurde, aus der orientalischen Hofsprache entlehnt, zum römischen Kaisertitel. (Deißmann 263 ff. und Bousset 108 ff.)
[33] 2 Thess. 2, 8 über die Epiphanie Christi. Bousset 299 ff.
[34] 22. Dezember.
[35] 23. Dezember.
[36] 1. und 2. Antiphon.

salvator, ist auch Friedenskönig, rex pacificus [37]. Von ihm singt die Vesper am Vorabende von Weihnachten: „Der Friedenskönig ist erhöht, dessen Antlitz die ganze Erde ersehnt. Hocherhaben ist der Friedenskönig über alle Könige der ganzen Erde.“ [38] Weihnachten ist ein Königsfest, denn „heute hat sich der König des Himmels gewürdigt, von der Jungfrau geboren zu werden, um den verlorenen Menschen zum himmlischen Reiche zurückzuführen“ [39]. Aber in aller Verborgenheit, „als tiefes Schweigen alles umfing und die Nacht bis zu ihrer Mitte vorgeschritten war, kam dein allmächtiges Wort, o Herr, von dem Königssitze hernieder“ [40]. Der König des Himmels wird in einen Stall gelegt, „in einer Krippe liegt der, der im Himmel königlich herrscht“ [41]. In geheimnisvoller Verborgenheit ist der König gekommen, nur wenigen kund. Seine Proklamation, sein feierlicher Einzug in die Welt wird am Epiphaniefest begangen. Dieses nach Ostern und Pfingsten älteste Fest der Christenheit gilt als der Tauftag Jesu, im Orient bis ins 4. Jahrhundert hinein auch als sein Geburtsfest [42].

Die drei „Erscheinungen“ Jesu, die am Epiphaniefest gefeiert werden: die Anbetung der Weisen, die dem neugeborenen König der Juden huldigen, das Wunder bei der Hochzeit zu Kana, durch das der Herr seine Herrlichkeit offenbart, und endlich die Taufe des Erlösers, bei der er als der geliebte Sohn Gottes erklärt wird [43], sind Epiphanien königlicher Würde. Die Liturgie feiert die

[37] Der Kaiser als σωτήρ ist der Bringer des goldenen Friedens (Bousset 297). Karl der Große, zu dessen Lieblingsbüchern Augustins Werk De civitate Dei gehörte, legte sich den Titel Pacificus bei, weil er sich als den König des Gottesreiches auf Erden betrachtete (Bernheim, Zeitanschauungen 177). Vgl. auch die Verkündung des Weihnachtsfestes im Martyrologium Romanum: „Toto orbe in pace composito .... Iesus Christus .... nascitur.“

[38] 1. und 2. Antiphon.

[39] 1. Responsorium der Weihnachtsmatutin.

[40] Introitus des Sonntags innerhalb der Weihnachtsoktav.

[41] 8. Resp. der Weihnachtsmatutin.

[42] Bousset 327. K. Holl, Der Ursprung des Epiphaniefestes. Sitzungsbericht der preuß. Ak. d. Wiss. 1917, 402—438. Vgl. Pseudo-Augustinus: „Natalis ergo hodie alter est quodammodo Salvatoris. — Praeclarior plane est secunda quam prima nativitas.“ Sermo 135 in Epiphania Domini. Migne, P. l. 39, 2012.

[43] Das Hebräerevangelium umschreibt die Stimme des Vaters: „Tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum“ (Bousset 325). Vgl. Pseudo-Augustinus: „Venit ergo Rex ad praecursorem suum.“ Sermo 138 in Epiph. Dom. Migne, P. l. 39, 2017. Es ist möglich, daß die herabschwebende Taube gleichfalls ein Königssymbol ist. Die Ausführungen Greßmanns, über die



Tauferscheinung am Oktavtag von Epiphanie, die Offenbarung durch das Wandlungswunder zu Kana am zweiten Sonntag nach Epiphanie. Das Hochfest selbst aber stellt die Anbetung des Königs der Juden uneingeschränkt in den Vordergrund [44]. In monumentaler Größe spricht der Introitus der Messe den Festgedanken aus: „Siehe, seinen feierlichen Einzug hat der Großherrscher gehalten, und in seiner Hand ruht Königtum, Gewalt und Herrschaft.“ [45] Die Epistel gibt die grandiose Vision des Isaias [46] vom Einzug des Messiaskönigs wieder. Im Introitus des Sonntags in der Oktav erblickt man den θεὸς ἐπιφανής [47] auf erhabenem Throne, angebetet von Engelscharen. An den folgenden Sonntagen (2—6) wird die ganze Erde aufgerufen, ihm zu huldigen.

---

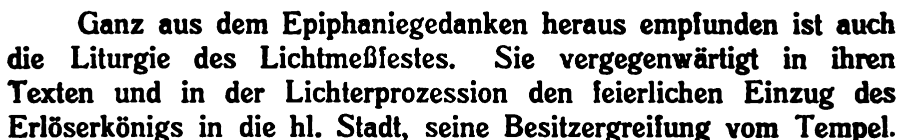
in der Deutschen Literaturzeitung (1919) Sp. 116 ff. — vgl. ebda. Sp. 61 ff. — berichtet wird, sichern diese Annahmen allerdings noch nicht. Über den Titel θεοῦ υἱός s. Deißmann 260 ff. und Bousset 65 ff. Es ist zu berücksichtigen, daß bei den semitischen Völkern die Idee des Königtums das wesentlichste Moment der Gottesidee ist. J. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee. Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte (Leipzig 1913) 200 ff. Vgl. auch Lorenz Dürr, Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez c. 1 und 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde (Münster 1917) 60 ff.

[44] Einige Responsorien sowie die Antiphonen zum Benedictus in den Laudes und zum Magnifikat in der zweiten Vesper erwähnen auch die beiden anderen Epiphanien.

[45] „Ecce advenit dominator Dominus: et regnum in manu eius, et potestas, et imperium.“ Dieser Text setzt sich zusammen aus Mal. 3, 1: „ecce venit, dicit Dominus exercituum“, und Dan. 7, 14: „et dedit ei potestatem et honorem et regnum.“ Diese beiden Texte sind aber im Introitus ganz frei redigiert und zwar durchaus im römischen Geiste. Das παντοκράτωρ der LXX ist mit dominator Dominus übersetzt. Regnum bedeutet das Königtum als Zustand des Herrschens, nicht die Amtsgewalt. Sie heißt beim König imperium. Potestas ist die Amtsgewalt vorwiegend nach der bürgerlichen Seite; imperium die Kommandogewalt und daher der Kern aller Gewalt und der Höhepunkt der Herrschaft im Königtum und Kaisertum. (Theodor Mommsen, Römisches Staatsrecht II 5; I 22.) Zu Mal. 3 bemerke ich noch, daß die Vulgata in dem auf unsere Stelle folgenden Vers 2 sagt: „et quis poterit cogitare diem adventus eius et quis stabit ad videndum eum?“, während die versio antiqua (ed. Sabatier) liest: „et quis sustinebit diem introitus eius aut quis ferre poterit ut aspiciat eum? Quia ipse ingredietur quasi ignis conflatorii.“ Hier ist also offenbar vom Einzug eines Königs in eine Stadt die Rede. Die Lesart advenit statt venit ist ebenfalls Itala-Fassung, wie mir Herr Dr. Joseph Denk aus München freundlichst mitteilte. Advenit entspricht dem griechischen ἐπεφάνη.

[46] 60, 1—6.

[47] Bousset 299, der Deus manifestus des Kaiserkultes ebd. 430.



Ganz aus dem Epiphaniegedanken heraus empfunden ist auch die Liturgie des Lichtmeßfestes. Sie vergegenwärtigt in ihren Texten und in der Lichterprozession den feierlichen Einzug des Erlöserkönigs in die hl. Stadt, seine Besitzergreifung vom Tempel.

„Siehe, es kommt zu seinem hl. Tempel der Allherrscher.
Freue dich und frohlocke, Sion,
und eile deinem Gott entgegen [48].

Schmücke dein Brautgemach, Sion,
und nimm Christus den König auf.
Grüße Maria, die Pforte des Himmels,
sie trägt den ruhmreichen König des neuen Lichtes.“ [49]

Simeon erwartet die „Epiphanie“ „des Gesalbten des Herrn“, „das Licht zur Erleuchtung der Völker und die Herrlichkeit des Volkes Israel“. Jeder Teilnehmer an der Prozession trägt in der neugeweihten Kerze das Symbol des Erlösers, hält mit ihm den feierlichen Einzug in die Gottesstadt, in den Tempel. Darum singen alle im Introitus der Messe: „Wir haben, o Gott, Deine Barmherzigkeit aufgenommen inmitten Deines Tempels.“

Die Epiphanie, soweit sie den Einzug des Gott-Königs in die Welt ausspricht, erreicht hier ihre Vollendung. Neben dieser Hauptbedeutung des Wortes aber geht naturgemäß der schon in den Texten der Adventliturgie früh angedeutete Gedanke vom Reiche des Messiaskönigs einher. Der erschienene König verkündet sein Reich: „Ich aber sage euch, viele werden vom Aufgang und vom Niedergang kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreich.“ [50] Regnum coelorum bedeutet hier das Reich der Auserwählten auf Erden, in das mit den Israeliten auch die Heidenvölker von Osten und Westen berufen werden. Die erstaunte Menge am Seeufer wird mit Gewalt vor die Frage gestellt, ob sie nicht dem Reiche des Mächtigen angehören wolle, dem sogar die Winde und das Meer gehorchen [51]. Gute und Böse werden im Gottesreich nebeneinander leben müssen, bis zum Erntetag des

---

[48] Invitatorium. Vgl. die Anmerkung (Nr. 45) zum Introitus von Epiphanie.
[49] 1. Responsorium der Matutin und Prozessionsgesang.
[50] 3. Sonntag nach Epiphanie.
[51] 4. Sonntag nach Epiphanie.

Gerichtes[52]. Aus einem kleinen Samenkörnlein wird es sich auswachsen zu einem stattlichen Baum. Sein Geist wird die Welt durchdringen wie die Hefe den Brotteig[53].

So hat der Gottessohn seine civitas Dei begründet und beginnt seine Herrschaft auszubreiten. Allein sein Königtum wird ihm bestritten.

Die Gottheit Christi, die im großen Epiphaniefestkreis vom Beginn des Advents an seine menschliche Natur glanzvoll überstrahlt, tritt mit dem Sonntag Septuagesima ins Dunkel zurück. Die Menschheit des Erlösers steht nun im Vordergrund. Sie stößt sich wund an den Widerständen, die der Auswirkung des Gottesreiches auf Erden begegnen. Schon am Epiphaniefest und noch bestimmter am Fest der unschuldigen Kinder hatte die Liturgie ihrem erhabenen Erlöserkönig in der Person des Herodes den König der civitas Diaboli[54] gegenübergestellt als hostis impius, tyrannus anxius, iratus, confusus, rex iniquus[55]. Mit dem Sonntag Septuagesima beginnt der offene Kampf zwischen dem König des Lichtes und dem Fürsten der Finsternis.

Der Triumphgesang des „Himmelreiches" Alleluja schweigt, aber der Königsgruß verstummt nicht: „Lob sei Dir, o Herr, König der ewigen Herrlichkeit!"[56] Auch in Kampf und Leid bleibt Christus der König, der Sohn Davids[57].

Das schmerzvolle Stöhnen: „Es umringen mich die Seufzer des Todes und die Schmerzen der Unterwelt umgeben mich"[58]; der

---

[52] 5. Sonntag nach Epiphanie.

[53] 6. Sonntag nach Epiphanie.

[54] „Hinc et Herodes furit insanus; immo vero diabolus in Herode deiectus dolet ecclesiam suis faucibus ereptam et Deo coniunctam." Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti, ed. Germanus Morin O. S. B. (Kempten 1917). Appendix tract. II p. 170. Die Rede gehört wahrscheinlich Optatus von Mileve oder einem Anonymus aus Augustins Schule an.

[55] Breviarium Monasticum, das in seinen Hymnen im Gegensatz zum Breviarium Romanum die ältesten Lesarten beibehalten hat, im Offizium der genannten Feste. Verfasser der Hymnen ist Prudentius (Cathemerinon 12. Gesang).

[56] Zu allen liturgischen Tageszeiten nach Deus in adiutorium.

[57] Evangelium am Sonntag Quinquagesima.

[58] Introitus am Sonntag Septuagesima. Daß die Liturgie diese Worte als von Christus gesprochen auffaßt, gibt sie in dem Osterhymnus der Laudes zu erkennen:

„Solutis iam gemitibus
Et inferni doloribus
Quia surrexit Dominus
Resplendens clamat angelus."

Brev. Monast. ad Laudes.

Angstruf: „Erhebe Dich, warum schläfst Du, o Herr? stehe auf und verstoße mich nicht auf immer“ [59]; der Hilfeschrei: „Sei mir ein Schirmgott und ein Zufluchtsort, mich zu retten“ [60], all diese drängende Not, die der Choralgesang in unübertrefflich tief empfundenen Melodien ausspricht, läßt uns den schweren Seelenkampf, das innere Ringen des Erlösers um das Heil der sündigen Welt ahnen.

Am ersten Fastensonntag aber wird die Wüste Zeugin des heißen Kampfes. Gottes Sohn und sein Widersacher stehen sich Aug' in Auge gegenüber. Der Fürst der Bosheit wagt es, dem Himmelskönig die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit anzutragen, aber ihm gebietet ein: „vade satana!“ Da treten Engel herzu und dienen ihrem König.

Die ganze Quadragesima ist seit altersher die Vorbereitungszeit der Katechumenen auf die Taufe. Auch die Liturgie, in ihren Lesungen vor allem, will eine Schule der christlichen Lehre für die Neulinge sein. Dabei aber verliert sie ihren Leidenskönig nicht aus dem Auge. Zumal an den Sonntagen weiß sie es meisterhaft anzudeuten, wie die Leidensnacht dunkler, der Kampf heftiger wird. Königlicher Glanz überstrahlt auf dem Tabor die Menschheitshülle des Erlösers. Dieses himmlische Licht und die gleiche Stimme, die dereinst am Jordan gesprochen hat, sollten die Jünger im Glauben festigen, die ihren Meister bald in tiefster Verlassenheit auf dem Ölberge schauen sollten. Das Leiden steht vor Jesu Seele mitten in seiner Verklärung, von der die Jünger erst reden dürfen, wenn er von den Toten auferstanden sein wird [61]. So sehr aber erhebt sich gegen den in Menschengestalt wandelnden König der Glorie die Bosheit seiner Feinde, daß sie dem Überwinder der Dämonen vorzuwerfen wagen, er treibe im Namen des Teufelsfürsten Beelzebub die bösen Geister aus [62]. Aber selbst wenn die Menschheit unter dem Eindruck einer staunenswerten Wundertat an ihn als den verheißenen Propheten zu glauben vorgibt, sinnt sie darauf, den König des Gottesreiches zu einem Erdenkönig zu erniedrigen. So nötigen

---

[59] Sonntag Sexagesima, Introitus.

[60] Sonntag Quinquagesima, Introitus.

[61] 2. Fastensonntag. Vgl. das Offizium des Festes der Verklärung am 6. August.

[62] 3. Fastensonntag.

◆◆◆

sie ihn, auf einsame Bergeshöhe vor dem blinden Unverstand zu fliehen[63]. Gefährlicher aber als materialistische Befangenheit wird dem Herrn der giftige Haß, der ihn selbst der Besessenheit anschuldigt. Die Schmähenden heben Steine auf, um den zu töten, den der Vater verherrlicht. Jesus entweicht aus dem Tempel, in den er als König des Lichtes eingezogen ist[64]. Ein solcher Wutausbruch der Bosheit muß zur Katastrophe führen, zum Königsmord. Der Haß wird nicht eher ruhen, bis über dem geneigten Haupte des toten Gottessohnes geschrieben steht: „Rex Iudaeorum“[65].

Von hoher Bedeutung für unseren Gedankengang ist vor allem die erneute dramatische Proklamation des Königtums Christi am Palmsonntag.

Schon vom Passionssonntag an hat die Kirche ihrem königlichen Vorkämpfer im Liede gehuldigt:

„Des Königs Banner wehn voran,
Des Kreuzes hohes Wunder glänzt,
An dessen querem Astgebälk
Im Fleisch des Fleisches Schöpfer hing.“[66]

„Singe, Zunge, des erhabnen
Gotteskampfes Waffengang,
Um des Kreuzes Siegeszeichen
Sing den edelsten Triumph,
Wie des Weltenrunds Erlöser
Hingeopfert Sieger blieb.“[67]

Die Prozession des Palmsonntags aber mit den eben geweihten Zweigen ist eine neue Epiphanie: „Fürchte dich nicht, Tochter Sion, siehe, dein König kommt zu dir.“[68] Die Civitas Dei jubelt ihrem dem Feinde entgegenziehenden König zu: „Sei gegrüßt,

[63] 4. Fastensonntag.
[64] Passionssonntag.
[65] Mk. 15, 26.
[66] Vesperhymnus gedichtet von Venantius Fortunatus, übers. von Friedrich Wolters, Hymnen und Sequenzen (Berlin 1914) 60.
[67] Matutinhymnus, vom gleichen Verfasser. Übersetzung von Wolters a. a. O. 58.
[68] Prozessionsgesang: 2. Antiphon.

◆◆

o König, Schöpfer der Welt, der Du gekommen bist, um uns zu erlösen." [69] Durch Leiden und Tod muß er sich sein Reich erkämpfen. Der Sieg ist ihm gewiß: „Die Scharen eilen dem Erlöser mit Blumen und Palmen entgegen und bringen dem triumphierenden Sieger eine würdige Huldigung dar." [70] Darum erscheint dieser festliche Zug als ein Vorausleuchten des Osterglanzes: „Da der Herr in die Stadt einzog, verkündeten die Hebräerkinder die Auferstehung des Lebens." [71] So ist denn auch der Hochgesang, mit dem die Bürger des Gottesstaates ihren König am Tore der Hl. Stadt begrüßen, ein Triumphlied, das über Not und Tod hinweg nur die Verklärung schaut:

„Ruhm und Lob und Ehre sei Dir,
Gesalbter, König, Erlöser,
Dem die kindliche Schar
Frommes Hosanna geweiht.

Israels König bist Du
Und Davids erlauchtester Sprößling,
Der Du im Namen des Herrn
König, gesegnet, Dich nahst."

Es ist, wie wenn diese wunderbare Poesie in ihrer majestätischen Freude unmittelbar vor dem Endkampf noch einmal die Königswürde des Erlösers zum Trost und zur Stärkung des „Himmelreiches" auf Erden vor aller Augen hoch erheben wollte. Unvermittelt sehen wir den zum Sieg ausziehenden, gefeierten König herabgestoßen in den finsteren Abgrund der Seelenqual: „Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" so tönt es uns aus dem Introitus, aus dem Tractus, aus der Passion der Messe entgegen. Die Leidensgeschichte als Evangelienlesung gibt der Karwoche ihre Stimmung. Klagerufe, die täglich in der Liturgie laut werden, zeugen von dem heißen Kampf des Heilandkönigs: „Errette mich, o Herr, von meinen Feinden! Zu Dir flehe ich. Lehre mich Deinen Willen zu tun, da Du mein Gott bist [72]. Sei Richter,

---

[69] Ebda.
[70] Prozessionsgesang: 4. Antiphon.
[71] Gesang am Schluß der Prozession.
[72] Offertorium am Montag in der Karwoche.

o Herr, über jene, die mir schaden: streite gegen die, die mich bekämpfen! Ergreife Waffen und Schild und erhebe Dich zu meiner Hilfe![73] Rette mich, o Herr, die Wogen (des Leidens) gehen mir bis ans Leben. Versunken bin ich in tiefem Schlamm, in dem kein Halt mehr ist[74]. Meinen Trank mischte ich mit Tränen, weil Du mich emporgehoben und niedergeschleudert hast."[75]

Am Gründonnerstag, am Tage, „an dem unser Herr Jesus Christus für uns verraten worden ist"[76], erscheint der Judaskuß als das Kennzeichen der Auslieferung des Erlösers in die Gewalt seiner Feinde und damit als die Besiegelung seines Unterganges. Um so leuchtender steht dieser schmachvollen Absage der Freundestreue gegenüber das höchste Unterpfand der Erlöserliebe, das königliche Mahl — κυριακὸν δεῖπνον[77] —, das heute den Gegenstand der freudig wehmütigen Liturgiefeier bildet[78].

Gerade das ist die stumme Sprache der tiefsten Trauer über den Untergang dessen, „der sein liebes Leben in die Hände der Bösen gegeben hat"[79], daß am Karfreitag das eucharistische Opfer nicht dargebracht wird. Der König ist im Kampfe gefallen, sein Todesurteil ist mit ihm ans Kreuz genagelt[80]. Die ganze Erde trauert über ihn[81] wie über den Erstgeborenen, der unschuldig getötet worden ist[82]. „Stehe auf, Jerusalem, lege ab dein Freudengewand, ziehe an ein Bußkleid und bestreue dich mit Asche, weil in dir der Erlöser Israels getötet worden ist."[83]

Aber der Glaube, daß der Herr nicht untergehen kann, daß er über seine Feinde auch im Tode noch triumphiert, bricht sich

[73] Graduale am Dienstag in der Karwoche.
[74] Graduale am Mittwoch in der Karwoche.
[75] Communio am Mittwoch der Karwoche.
[76] Im Kanon der Messe Infra Actionem.
[77] 1. Kor. 11, 20. Über κυριακός = kaiserlich siehe Deißmann 268 ff. Vgl. in der Sequenz des Fronleichnamsfestes: „In hac mensa novi Regis" und den Osterhymnus des Brev. Rom. „Ad regias Agni dapes".
[78] Das Wort „Unus ex discipulis meis tradet me hodie in manus peccatorum" (6. Responsorium der Matutin) und das andere: „Dominus noster Iesus Christus tradidit discipulis suis corporis et sanguinis sui mysteria celebranda" (Kanon der Messe: Hanc igitur), geben der erschütternden und erhabenen Tragik des Tages Ausdruck.
[79] 6. Resp. in der Matutin des Karfreitags.
[80] Antiphon zum Benedictus in den Laudes des Karfreitags.
[81] 6. Resp. in der Matutin des Karfreitags.
[82] 2. Antiphon der Laudes des Karsamstags.
[83] 2. Resp. der Matutin des Karsamstags.

◆◆

auch mitten in der tiefsten Trauer Bahn. Der gewaltige Ruf: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher“ [84] gibt dieser Zuversicht Ausdruck. Auch am Kreuze herrscht Christus als König [85]. Im Augenblick, da das Kreuz nach der Adoratio auf den Altar erhöht wird, singt die Kirche in hoffnungsfreudiger Bewegung: „Wir verehren Dein Kreuz, o Herr, und loben und preisen Deine heilige Auferstehung. Denn siehe, wegen dieses Holzes zieht Freude ein in die ganze Welt.“ Nun ist das Leid gebrochen. Schon in der Matutin des Karsamstags drängt die verhaltene Siegesgewißheit zum Durchbruch: „O Tod! ich werde dein Tod sein [86]. Heute hat unser Erlöser die Pforten der Hölle und ihre Riegelbalken zerbrochen. Die Bollwerke der Unterwelt hat er zerstört und die Macht des Teufels gestürzt.“ [87]

Wie der Feuerfunken aus dem Stein [88], so leuchtet plötzlich die Hoheit des Gottessohnes aus dem Grabe hervor. „Lumen Christi! Deo gratias!“ Mit diesem Freudenrufe begrüßt die Kirche die neue Parusie ihres Königs — nunmehr des verklärten. Der scheinbar am Kreuze von dem Fürsten der Finsternis Besiegte ist in Wahrheit Sieger geblieben. Als sieggekrönten König, „Victor Rex“, feiert ihn die österliche Festzeit [89]. „Nun frohlocke die Engelschar des Himmels! Frohlocken sollen die Geheimnisse Gottes, und über den Sieg eines solchen Königs erschalle laut die Posaune des Heiles! — Vom Lichtglanze des ewigen Königs umflossen, fühle die Erde, daß sie die Finsternis verloren hat. — Das ist die Nacht, in der Christus die Bande des Todes zersprengte und aus der Unterwelt als Sieger emporstieg!“ [90]

---

[84] Die Improperia am Karfreitag.

[85] „Et superni membra Regis tende miti stipite.“ Adoratio crucis am Karfreitag. Ein Gedanke, der die frühmittelalterliche Kunst bestimmte, dem Gekreuzigten statt der Dornenkrone die Königskrone aufzusetzen. Vgl. den Versikel der Commemoratio crucis in der Osterzeit: „Dicite in nationibus, quia Dominus regnavit a ligno“.

[86] 1. Antiphon der Laudes des Karsamstags.

[87] 4. Resp. der Matutin des Karsamstags.

[88] Feuerweihe am Karsamstag. „Deus qui per Filium tuum angularem scilicet lapidem claritatis tuae ignem fidelibus contulisti, productem e silice nostris profuturum usibus novum hunc ignem sanctifica.“

[89] „Tu nobis Victor Rex miserere.“ Sequenz des Osterfestes.

[90] Praeconium Paschale am Karsamstag.



„Des Lichtes Morgenröte strahlt,
Der Himmel hallt von Lobgesang,
Es jauchzt und jubiliert die Welt,
Der Höllenabgrund knirscht und stöhnt:

Da jener König, voll der Kraft,
In Trümmer wirft des Todes Macht,
Der Unterwelt Verließ zertritt,
Die Armen aus der Schmach erlöst.

Er, dessen Grab ein Fels verschließt,
Und den die Truppe scharf bewacht:
In fürstlich prangendem Triumph
Geht er als Sieger aus dem Grab.“ [91]

„Es steht vom Grabe Christus auf,
Tritt siegreich aus dem dunklen Schlund,
In Bande schlägt den Drachen er
Und öffnet weit das Paradies.“ [92]

Der Siegesgedanke ist es auch, der den Aposteln und Märtyrern in der Osterzeit ein eigenes Offizium geschaffen hat. Sie sind in erster Linie Teilhaber am Kampfe, aber auch am Siege Christi. Palme und Krone sind die Abzeichen, die ihnen in der Geheimen Offenbarung beigelegt werden, mit denen schon die ersten Märtyrer, die unschuldigen Kinder spielen [93]. Die Bezeichnung victoria, palma victoriae, martyrii corona begegnet uns für das Martyrium täglich im römischen Martyrologium. Im Lichte des Osterglanzes erscheinen die Märtyrer dem Sänger der Laudes-Antiphon: „Töchter Jerusalems, kommt und sehet die Märtyrer in ihren Kränzen, mit denen der Herr sie gekrönt hat am Tage seines freudenreichen Hochfestes!“ [94]

[91] Osterhymnus der Laudes.
[92] Osterhymnus der Vesper.
[93] „Vos prima Christi victima,
Grex immolatorum tener,
Aram ante ipsam simplices
Palma et coronis luditis.“
Hymnus der Laudes am Feste der unschuldigen Kinder.
[94] Zum Benedictus der Laudes.

In diesen Gedankenkreis sind auch die beiden Feste der Auffindung und der Erhöhung des Kreuzes einzureihen. Nicht der blutbefleckte Kreuzesstamm, sondern die mit Perlen und Edelsteinen geschmückte crux gemmata, das Siegeszeichen, die Triumphfahne des Überwinders von Tod und Hölle wird an ihnen gefeiert. „O gesegnetes Kreuz, das allein würdig war, den König des Himmels, den Herrn zu tragen [95]. O heiliges Kreuz, an dem der König der Engel triumphiert hat [96], erhabener als alles Zedernholz bist du, o Kreuz, allein, an dem das Heil der Welt gehangen, an dem Christus triumphiert und der Tod den Tod überwunden hat auf ewig [97]. Das heilige Kreuz wird von allen Königen gepriesen, der königliche Stamm wird aufgerichtet, an dem der Erlöser triumphiert hat [98]. O siegreiches Kreuz, wunderbares Heereszeichen [99], laß uns im himmlischen Palaste unseren Triumph gewinnen!" [100]

Der Triumph, um den die Kirche hier bittet, gebührt vor allem ihrem Herrn, dem siegreichen Gottessohn selbst. Am Feste seiner Himmelfahrt hält er seinen Einzug in die Königsstadt.

„O ewiger König, höchster Herr,
Und Heiland Deiner Gläubigen,
In Ohnmacht sinkt der Tod dahin
Und Deine Gnade triumphiert." [101]

Seinen Triumph erhöht die Schar der durch seinen Sieg Erlösten, die mit ihm in das ewige Reich einziehen.

„Der durch die Höllentür Du dringst,
Erlösend Dein gefangen Volk,

---

[95] Breviarium Monasticum: 4. Resp. der Matutin am Feste der Erfindung des Kreuzes.

[96] Ebda.: 12. Resp. der Matutin am Feste der Erhöhung des Kreuzes.

[97] Antiphon zum Benedictus in den Laudes am Feste der Erfindung des Kreuzes.

[98] 2. Antiphon der Matutin am Feste der Erhöhung des Kreuzes.

[99] Für die Wertung von signum, vexillum als Bezeichnung des Kreuzes ist das Wort Tertullians zu beachten: „itaque in Victoriis et cruces colit castrensis religio, si signa adorat". Ad nationes l. 1, c. 12. CSEL XX, 83. Vgl. Franz Jos. Dölger, Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze (Münster 1918) 134 ff.

[100] Ebda. 4. Antiphon.

[101] Hymnus der Matutin am Feste Christi Himmelfahrt.

Nun triumphierend, sieggekrönt
Zur Rechten Deines Vaters thronst!“ [102]

Der Erlöser ist seiner Menschheit nach auf den Thron der Gottheit erhöht. Der König, dessen Ankunft auf Erden wir erwartet, dessen Kampf und Sieg wir erlebt haben, ist in den himmlischen Palast zurückgekehrt, nachdem er seine irdische Civitas Dei mit seinem Blut erkauft hat. Wie die Jünger auf dem Ölberg, so schauen auch wir zu dem auffahrenden Heiland empor, und unserem Empfinden leiht die Liturgie das Wort: „O König der Herrlichkeit, Herrschgewaltiger, der Du heute als Triumphator über alle Himmel hinaufsteigst, laß uns nicht als Waisen zurück, sondern sende uns den Verheißenen des Vaters, den Geist der Wahrheit!“ [103]

Die Herabkunft des Heiligen Geistes ist die feierliche Inauguration des Reiches Christi. Begründet ist es vom Herrn selbst, aber es ist noch das Senfkörnlein, dessen Wachstum er am letzten Sonntag nach Epiphanie vorausgesagt hat. Diese Verheißung beginnt nun unter der Wirkung des Heiligen Geistes sich zu erfüllen.

Das so oft wiederholte Pfingstgebet „Veni Sancte Spiritus“ ist eine neue Adventsbitte, ein Gebet um die Epiphanie des mystischen Christus in seinem Reiche. Es entspricht dem Gebet des Herrn: „Adveniat regnum tuum!“ Und zugleich ist es derselbe Ruf wie jenes Schlußwort der Apokalypse: „Veni Domine Iesu“, eine Bitte um die Parusie Christi zum Weltgericht.

Die stetig sich steigernde Entwicklung des Reiches Christi wird in der Liturgie des Pfingstfestkreises, vor allem in den Schriftlesungen der Matutin und ihren Responsorien charakterisiert. Gleich Marksteinen heben die Antiphonen zum Magnifikat an den Vorabenden der Sonntage die Entfaltung der Reichsidee von Woche zu Woche hervor.

Während die Mystik der Liturgie des Kirchenjahres bis Pfingsten an die Lebensgeschichte Jesu anknüpft und somit in der Feier historischer Ereignisse deren Gnaden erneuert, lehnt sie sich bei

[102] Hymnus zur Vesper am Feste Christi Himmelfahrt. Vgl. den Versikel: „Ascendens Christus in altum captivam duxit captivitatem.“ Der hl. Paulus sieht die ihrer Rüstung beraubten feindlichen Mächte als Gefangene vor dem Triumphator einhergehen. Kol. 2, 15.

[103] Antiphon zum Magnifikat der 2. Vesper am Feste Christi Himmelfahrt.

der Darstellung des Reiches Christi an ein aus den Annalen des alttestamentlichen Gottesstaates entnommenes typisches Vorbild an. Die Reichsgeschichte der Civitas Dei, wie sie die Liturgie entrollt, ist demnach eine prophetische Vision, die von der Kirche Christi durch die Jahrhunderte hindurch verwirklicht wird.

Drei große Perioden lassen sich in dieser mystischen Entwicklungsgeschichte abgrenzen [104].

Die erste dient der Befestigung und Ausbreitung des Reiches Christi.

Samuel, der Einiger des Volkes, bereitet das Königtum vor [105]. David [106] und Salomon [107], die Träger der aufsteigenden Entwicklung, sind zugleich Typen des gottgeliebten Herrschers. Aber auch in der Zeit des Niederganges waltet Gottes machtvoller Arm durch seine Gesandten Elias [108] und Isaias [109] über König und Volk.

Mit dem ersten Sonntag im August beginnt die zweite Epoche in der Geschichte des Reiches Christi.

Von der Erzählung der äußeren Geschichte wendet sich die Aufmerksamkeit zunächst in der Lesung der Weisheitsbücher dem inneren Ausbau zu. Die Sprichwörter Salomons [110], Ekklesiastes [111], das Buch der Weisheit [112] und Ekklesiastikus [113] vertiefen die Gotteserkenntnis und damit zugleich auch die Grundlage des sittlichen Lebens. Lehrhaften Inhalt in historischer Einkleidung bieten die beiden Bücher Job [114] und Tobias [115]. Ihre Lesung ist ein Übergang von der spekulativen Betrachtungsweise der Weisheitsbücher zu den konkreten Idealgestalten einer Judith [116] und Esther [117], deren heroische Liebe zum wahren Gott und zu ihrem Volke um so eindrucksvoller ist, als sie von Frauen verkörpert wird.

---

[104] Joseph Amberger, Pastoraltheologie II (Regensburg 1852) 725 ff.
[105] 1.—3. Sonntag nach Pfingsten.
[106] 4.—7. Sonntag nach Pfingsten.
[107] 8. Sonntag nach Pfingsten.
[108] 9.—10. Sonntag nach Pfingsten.
[109] 11. Sonntag nach Pfingsten.
[110] August, 1. Sonntag.
[111] 2. Sonntag.
[112] 3. Sonntag.
[113] 4.—5. Sonntag.
[114] September, 1.—2. Sonntag.
[115] 3. Sonntag.
[116] 4. Sonntag.
[117] 5. Sonntag.

◆◆

Dem Schutze des Gottesreiches und der Verteidigung seiner geistigen Güter ist der gewaltige Heldenkampf geweiht, den die beiden Makkabäerbücher [118] schildern.

Der Prophet Ezechiel leitet die dritte Periode, die Vollendung des Reiches Christi ein und gibt ihr das eschatologische Gepräge. Seine Visionen und die Verheißungen der übrigen Propheten bis zu Malachias, der die Reihe beschließt, künden von den letzten Zeiten, von dem Übergang der irdischen Civitas Dei in die himmlische und von der ewigen Herrschaft Gottes. Es ist beachtenswert, daß an allen Sonntagen nach Pfingsten das letzte Responsorium der Matutin ununterbrochen den Blick auf den Thron der Gottesmajestät lenkt [119].

Von dem Hintergrund der alttestamentlichen Geschichte, Lehre und Prophetie heben sich die neutestamentlichen Lesungen in den Episteln und Evangelien der zweiten Hälfte des Kirchenjahres leuchtend ab, wie von dem fernen, in seiner dunklen Tönung kaum erkennbaren Vorbild die stets sich erneuernde lebensvolle Wirklichkeit. Eine ausgesprochene Parallele besteht zwischen beiden Gedankenreihen nicht, aber gerade die freien Beziehungen, die sich zwischen ihnen ergeben, offenbaren mit großer Klarheit die „Frohe Botschaft" [120] vom Geist und Leben des Christusreiches. Sowohl das Reich Gottes in der Seele [121] als auch das „Himmelreich", das sich in der Kirche darstellt [122], wird in den Evangelien aufs sorgfältigste gezeichnet. Aber auch hier weist alles auf die überirdische Vollendung hin. Selbst Christi Lehrwort klingt in eine Prophetie aus. Nicht nur schließt die Kirche mit der erschütternden Vision der Parusie des Herrn zum Weltgericht ihr liturgisches Jahr, sondern führt auch mit ihr in den neuen Jahreszyklus ein. Christus, der thronende König, ist Anfang und Ende des Gottesreiches: „Ego sum Α et Ω." [123]

---

[118] Oktober, 1.—5. Sonntag.

[119] „Duo Seraphim clamabant alter ad alterum:
Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabaoth.
Plena est omnis terra gloria eius."

[120] Über die Bedeutung von εὐαγγέλιον im Kaiserkult s. Deißmann 276 f.

[121] „Ecce enim regnum Dei intra vos est." Lk. 17, 21.

[122] So ist es auch verständlich, daß diejenigen Sonntage, die bei einem früheren Ostertermin nach Epiphanie nicht gefeiert werden können, später an Sonntagen nach Pfingsten angefügt werden. In beiden Perioden des Kirchenjahres handeln die Lesungen von dem Reiche des Erlöserkönigs.

[123] Offg. 1, 8; 21, 6; 22, 13.

In gerader Linie habe ich die Auswirkung der Königsidee im Kirchenjahre darzustellen versucht und glaube damit angedeutet zu haben, wie grundlegend sie für die gesamte Liturgie werden mußte. Es wird nicht schwer sein, von der hier gezeigten Entwicklung des Königsgedankens aus auch seinen weiteren Verzweigungen nachzugehen. So findet er z. B. eine symbolische Verkörperung in dem pontifizierenden Bischof. Jede Pontifikalfunktion ist eine königliche Staatshandlung des Stellvertreters Christi [124]. So hat die Königsidee, um ein anderes Beispiel ihrer Einwirkung auf liturgische Bildung zu nennen, durch ihre Übertragung auf die „Mutter des Königs" schon früh neue Ausdrucksformen der Marienverehrung hervorgebracht.

Unter dem Einfluß der orientalischen Bilder und Vorstellungen des Alten Testamentes, zumal in den Psalmen und bei den Propheten, dann aber auch aus dem Kampfe der Urkirche gegen den römischen Kaiserkultus [125] ist das Königsbild Christi geworden, wie es in seiner ganzen Hoheit schon in der Apokalypse erscheint: „Princeps regum terrae. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum! Amen." [126]

Hier ist die Kultsprache deutlich vernehmbar, die den Inhalt der Hofsprache auf Jesus Christus den Erlöser angewandt hat. Der liturgische Kultus hat auch die Königsidee mit feinem theologischem und psychologischem Empfinden zur künstlerischen Darstellung gebracht. Mehr als das Bild vom Lehrmeister, vom Arzt oder selbst vom Hirten ist der Königsgedanke der liturgischen Ausgestaltung fähig. Sie ist in Wort und Symbol im Laufe der Jahre herrlich ausgereift. Das Königtum Christi in der Liturgie ist eine stets sich fortsetzende geistige Herrschaft, die den Jahreslauf des kirchlichen Lebens durchwaltet und die irdische Civitas Dei mit der Vorahnung des „Reiches der Himmel" erfüllt.

---

[124] Über die Bedeutung der Stirnbinde (Mitra) und des Hirtenstabes als Königsinsignien s. Christliebe Jeremias, Die Vergötterung der babylonisch-assyrischen Könige. Der alte Orient Heft 3—4 (Leipzig 1919) 4 f.

[125] Vgl. Brooke Foss Westcott, „The tree empires: the church and the world" in The Epistles of St. John (Cambridge und London 1886) 250 ff.

[126] 1, 5 u. 6.

Die religiösen Vorstellungen der heidnischen Bewohner Süd-Kameruns.

Von Missionsbischof **Franz Hennemann**,
Apostol. Vikar von Kamerun.

Man ist längst darüber hinaus, die Farbigen Afrikas in somatischer oder ethnologischer Hinsicht als eine Einheit aufzufassen. Dagegen spricht ja schon die sprachliche Zerrissenheit, die kaum in die großen Sprachgruppen Bantu, Sudan, Hamitisch verknotet werden kann. Dazu kommen noch — außer arabischen Elementen — die Sprachen der Buschmann-Pygmäen und die heute Bantu oder Sudanisch sprechenden Pygmäen des zentralafrikanischen Urwaldes.

Alle diese Völker- und Sprachengruppen sind auch zum guten Teil in Kamerun vertreten. Die Küste jedoch und das nähere Hinterland bilden die nordwestlichen Ausläufer der großen zentral- und südafrikanischen Bantu-Gruppe. Zu dieser gehören auch die Fang und Jaunde in Südkamerun, unter denen ich jahrelang als Missionar weilte, deren Sprache ich an Ort und Stelle erlernte und so in den Stand gesetzt wurde, ihren offenbar präanimistischen, aber vom Animismus, Zauber- und Manenkult stark verblaßten Gottesglauben näher kennen zu lernen. Ich ergänze in folgendem meine persönlichen Erfahrungen durch die Forschungen meiner Mitbrüder und die Daten der einschlägigen Literatur.

Es ist auch für den Missionar nicht gerade leicht, bei den Negern Religionsstudien zu betreiben. Die Aussagen der Neubekehrten sind mit Vorsicht zu werten, da sie oft Christliches mit Heidnischem vermengen; der Heide jedoch ist verschlossen, argwöhnisch, ja direkt verwundert, wenn derlei Fragen vom Missionar gestellt werden. „Was fragst du mich nach Gott?“ entgegnete mir ein alter Engono-Häuptling, „da du doch selbst den Gottesglauben verkündigst.“

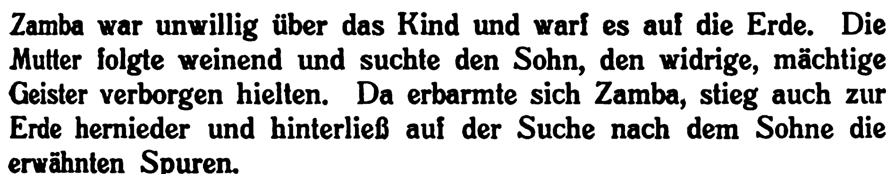
Wir sind geneigt, die religiösen Begriffe der Heiden übersichtlich zu ordnen, aber bei den Negern „gibt es kein eigentliches religiöses

System, keine Dogmen, keine Autorität, die definiert, mit e. W. keine verpflichtende ‚Wahrheit', die als solche gegeben und anerkannt ist: deshalb gibt es auch keine Streitigkeiten über Religion und keine Häresie. Die Religion bei unsern Wilden Afrikas spricht in allen Stücken ihr Wörtlein mit, sie mischt sich in alles; wir treffen sie an bei den Gesetzen und hergebrachten Gebräuchen, bei den Festen, bei der Freude und bei der Trauer, bei den Arbeiten und Geschäften, bei den Ereignissen und Unglücksfällen des Lebens. Es ist oft recht schwer, dieselbe praktisch von der Heilkunde, von der Wissenschaft, vom Aberglauben und von der Magie zu unterscheiden. Darum hat man auch kein Wort, das sie in ihrer Gesamtheit bezeichnen würde. Sie erscheint unter dem allgemeinen Ausdruck Gebräuche, was man von den Vorfahren überkommen, was man immer geglaubt und getan hat, was man ausüben muß, um die Familie, den Stamm und das Dorf zu erhalten."[1]

In allen afrikanischen Sprachen ist ein Wort für Gott vorhanden. Der weitestverbreitete Gottesname in Westafrika ist Nyambi (Anyambe, Zamba etc.). Ihm liegt das Verbum amba[2] = machen, gestalten zugrunde. Nyambi heißt demnach der Machende, der Schöpfer. Oder die zweite Silbe mbi geht auf Bantu pia = brennen, leuchten zurück[3], so daß Nyambi der Leuchtende, Hellsehende, Allwissende bedeuten würde. Nyambi heißt bei den Jaunde Zamba. Er ist ihnen in erster Linie „Schöpfergott". Deshalb legen sie ihm auch häufig das Attribut nkom bodo = Menschenmacher bei. Auf Bergeshöhen, in hartem Gestein zeigen sie heute noch die Fußspuren, die Zamba hinterlassen haben soll, als er von Osten gen Westen zog, um Menschen und Dinge zu machen. Es sind Aushöhlungen in dem betreffenden Felsgestein. Im Lande des Häuptlings Nomo Ndoe (an der Mündung des Mefu in den Nyongfluß) ist, wie mir die Schwarzen erzählten, außer diesen Spuren auf einem Berge auch noch ein Hammer zu sehen, der sich beständig hin- und herbewegt. Zamba soll ihn einst als Werkzeug gebraucht haben. — Die südlicheren Fang schreiben die Spuren Gottes einer anderen Begebenheit zu. Zamba, so erzählen sie, hatte eine Menschentochter geheiratet und dieselbe zu sich in den Himmel genommen. Sie gebar ihm einen Sohn.

---

[1] Le Roy, Die Religion der Naturvölker 59 ff. [2] Ebd. 186.
[3] Vgl. Nekes, Jaunde und seine Bewohner, in: Koloniale Rundschau 1912, Heft 8, 475.



Zamba war unwillig über das Kind und warf es auf die Erde. Die Mutter folgte weinend und suchte den Sohn, den widrige, mächtige Geister verborgen hielten. Da erbarmte sich Zamba, stieg auch zur Erde hernieder und hinterließ auf der Suche nach dem Sohne die erwähnten Spuren.

Auch die Version über die Erschaffung der Menschen ist bei den einzelnen Fangstämmen eine verschiedene. Nach einigen erschuf Zamba nur einen Mann und eine Frau, nach anderen aber eine ganze Anzahl Menschen beiderlei Geschlechtes.

Fragt man, wo Zamba wohne, dann zeigt der Neger nach oben. In seinem täglichen Leben bekümmert er sich wenig um Zamba. Er ist ferne von den Menschen, denselben im allgemeinen gut gesinnt. Nach dem Tode kommen die guten Menschen zu ihm. Weder in Südkamerun noch wohl sonst irgendwo bei den Bantu wird Zamba besonders verehrt. Es gibt keine Kulte, die sich unmittelbar auf ihn beziehen. Durch die Sünde haben die Menschen es selbst verschuldet, daß Zamba sich von ihnen zurückgezogen hat.

Worin bestand diese Sünde der Menschen? In Jaunde gab man mir auf diese Frage zwei verschiedene, im Grunde genommen allerdings verwandte Antworten. Die einen erzählten: Nachdem Zamba die ersten Menschen (Mann und Frau) erschaffen hatte, gab er ihnen folgendes Gebot: Ihr werdet durch die Geburt eines Kindes erfreut werden. Dasselbe wird aber sterben, und dann dürft ihr es nicht beerdigen. Zambas Voraussage traf ein. Das Kind starb bald nach der Geburt. Die Eltern warteten nun auf weitere Weisungen Zambas, doch vergebens. Als nun der Verwesungsgeruch der unbestatteten Leiche unerträglich wurde, beerdigten sie dieselbe. Bald darauf kam Gott. Sein Blick fiel auf den Grabhügel, und er fragte, was dieser Erdhügel zu bedeuten habe. Nach gegebener Aufklärung wurde Zamba über die Übertretung seines Gebotes sehr zornig und sprach zu den ersten Menschen: Zur Strafe eures Ungehorsams soll ein solcher Grabhügel nun Anteil aller Menschen sein. . . . . Ein Regierungsbeamter, der weit im Innern Südkameruns angestellt war, wohin damals noch keine Missionare vorgedrungen waren, erzählte mir folgende Version, die ihm von einem heidnischen Häuptlinge mitgeteilt worden war: Zamba schuf zwei Menschen, Mann und Frau, setzte sie in den Urwald und sagte: Ihr dürft im ganzen Walde jagen, nur in einem kleinen Abschnitt nicht, den er ihnen dann genau

bezeichnete. Übertretet ihr mein Gebot, so ist der Tod die Strafe. Die Menschen beachteten Zambas Gebot nicht, sondern jagten auch im verbotenen Gebiete. So mußten sie sterben, und der Tod wurde aller Menschen Anteil.

Die Fortdauer der Seele nach dem Tode ist allen Bantuvölkern etwas Selbstverständliches. Kaum hat der Sterbende den letzten Atemzug getan, so stimmen die in der Hütte zahlreich Versammelten die markerschütternde Totenklage an. Boten verkünden den Tod von Dorf zu Dorf. In dumpfen Tönen trägt die Totentrommel (Sprechtrommel) die Trauernachricht weit in die Lande. Die Witwen des Verstorbenen legen Trauerkleider an, d. h. sie bemalen sich mit weißer Tonerde und bekleiden sich von den Hüften an mit langen, bis auf den Boden reichenden Büscheln aus trockenen Bananenblättern. Während der Trauerzeit, die oft mehrere Monate dauert, tragen sie keine andere Kleidung und dürfen sich weder waschen noch mit Öl salben. Mehrere Male während dieser Zeit werden sie von den männlichen Verwandten des Verstorbenen tüchtig geprügelt, da sie nach heidnischer Anschauung schuld an dem Tode ihres Mannes sind. Täglich erschallt das Totengeheul. Von weit und breit strömen, besonders in den ersten Tagen der Trauerfeier, die Verwandten und Bekannten des Verstorbenen herbei, um in die Totenklage einzustimmen und an den Feierlichkeiten teilzunehmen.

Den nahen Angehörigen kommt die Klage von Herzen, die meisten der Anwesenden aber klagen nur aus Gewohnheit mit, aber auch letzteren rinnen dabei die Tränen über die Wangen. Auf einer meiner Reisen wurde ich einmal eine Strecke Weges von einer Schar Männer und Frauen begleitet, die laut lachten und scherzten. Wie sie mir auf mein Befragen mitteilten, war in einem Nachbardorfe, durch welches mich mein Weg führte, ein älterer Mann gestorben, und man ging zur Leichenfeier. In der Nähe des Dorfes des Toten angekommen, drangen die lauten Klagetöne an unser Ohr. Da verstummten plötzlich Lachen und Scherze. Die Frauen und Mädchen bemalten sich im nahen Bach mit weißer Tonerde und zogen laut jammernd ins Dorf ein. Ich verweilte dort ein Viertelstündchen und konnte sehen, wie meinen Begleitern, die vorher noch lachten und scherzten, nun die Tränen in Strömen über die Wangen flossen. Übrigens wechseln auch die Klagen mit Tänzen ab, und das Ganze endet mit einer wohlbesetzten Totentafel.

Der Leichnam des Verstorbenen wird von alten Frauen sorgsam gewaschen und mit Öl gesalbt. Vor der Hütte — bei einigen Stämmen in der Hütte selbst — wird ein etwa 1½ Meter tiefes Grab geschaufelt. Seitlich wird unten in demselben eine Kammer angebracht, in welche der Leichnam gelegt wird. Vermittels eines Stückes Baumrinde wird alsdann die Kammer abgeschlossen, damit der Leichnam beim Zuschütten des Grabes nicht von der herabfallenden Erde berührt wird. Die Leiche ruht bei den Jaunde auf der Linken, das Gesicht nach der Küste gewandt, in welcher Richtung man sich das Totenreich denkt, die rechte Hand nach oben, damit der Verstorbene als starker Mann ins Totenreich eingehen kann.

Auf das Grab wird ein Reis des Otombo-Baumes gepflanzt, das schnell zu einem Baume heranwächst, aus dessen Rinde früher die Kleidung der Männer (obom) verfertigt wurde. Die Habseligkeiten des Verstorbenen werden auf einem Gestelle (vgl. Tafel, Bild 3), das über dem Grabe errichtet wird, aufgestapelt, weil der Verstorbene sie im andern Leben braucht. Auch Speiseopfer werden für den Toten hingestellt. Ich machte einmal einem Jaunde die Bemerkung, daß die Toten die Sachen doch wohl nicht nötig hätten, da sie ja dieselben gar nicht vom Grabe wegholen würden. „Das sieht nur äußerlich so aus," entgegnete mir der Mann, „aber in Wirklichkeit hat der Verstorbene die Gegenstände längst geholt." Das hieße also mit anderen Worten: „Was du da siehst, sind nur die Akzidenzien der Dinge ohne deren Substanz."

Eine Art von Totenopfer hat erst der Einfluß der deutschen Regierung in Südkamerun beseitigen können, die Menschenopfer. Je größere Macht der Verstorbene im Leben besessen, desto größer war auch die Zahl der Sklaven und Frauen, die ihm im Tode folgen mußten. Meistens wurden die armen Opfer am Grabe erschlagen und dann mitbeerdigt, mancherorts wurden sie zum Teil auch lebendig mitbegraben. Die Getöteten sollten im Totenreiche Hofstaat und Dienerschaft des Verstorbenen bilden. Überhaupt dienen die meisten Totenzeremonien dem Zwecke, den Toten selbst zu besänftigen. Würde etwas in dieser Beziehung vernachlässigt, dann würde der Verstorbene wiederkehren und sich an seinen Verwandten rächen.

Kein Neger stirbt nach heidnischer Ansicht eines natürlichen Todes, sondern jeder einzelne Todesfall wird einem bösen Zauber zugeschrieben. Doch darüber weiter unten ausführlicher.

Schon oben bemerkte ich, daß nach dem Glauben der Jaunde die Seelen der verstorbenen Guten zu Zamba kommen. Die Schlechten aber büßen im ototolan, über welchen Aufenthaltsort die Vorstellungen sehr dunkel sind.

Es herrscht ein reger Verkehr zwischen den Totengeistern (bekon, Einz.: kon) und den Lebenden. Die bösen Geister schaden den Lebenden, die guten suchen ihnen zu nützen. Daher auch der Ahnenkult, der bei allen Bantustämmen gepflegt wird. Es gibt wohl kaum einen Neger Südkameruns, der nicht schon bekon gesehen hätte. In dunkler Nacht umstreifen sie die menschlichen Siedelungen. Rührend sind vielfach die Totenklagen, in denen der Sohn der Trauer um den toten Vater, der Bruder um den dahingeschiedenen Bruder, der Freund um den verstorbenen Freund auf der Sprechtrommel in nächtlicher Stunde Ausdruck verleiht. Nekes[4] bringt eine Auswahl dieser Klagen, die ein trauernder Mann in Betsenga (Jaunde) der Sprechtrommel entlockte. Sie geben treffend den Jenseitsglauben der Jaunde wieder und mögen deshalb auch hier folgen.

Jaundetext:	Übersetzung:
kële a fom!	Gehe still!
oñege me enong a falak[5]	Reserviere mir ein Bett an der Rückwand.
mebogo etam etam	Ich liege einsam und verlassen,
makom ay dob ya?	was soll ich noch auf der Oberwelt!
a yang ngogo	O mein verstorbener Bruder,
madzang angalige m'ay za?	mein Bruder, mit wem hat er mich zurückgelassen?
———	———
bemoe be bot bakë bawulu	Meine Freunde gehen in Gesellschaft zu dreien oder zu zweien,
bela bela, bebe bebe	
makë mawulu etam etam	ich aber gehe ganz allein.
yë mengabiali etam?	Bin ich denn allein geboren?
———	———

[4] Nekes a. a. O. 479.

[5] Der Jaunde schläft lieber auf einem enong a falak — Bett an der Rückwand —, weil er sich dort sicherer fühlt und in Gefahr näher an der Hintertür ist, durch die er leicht im anstoßenden Bananenhain und Busch verschwinden kann. Hier ist eine Hütte im Totenreich gemeint.



makë tobo ai ngol he?	Wo soll ich bleiben mit meinem Schmerz?
tara angawu, nnana awu	Mein Vater ist gestorben, meine Mutter starb,
ba bedzan besë bamane wu.	all meine Brüder sind gestorben.
e mon mengabie na:	Das Kind, das ich zeugte, starb,
mayole tara, ńe abade fë wu ńo.	ehe ich ihm den Namen meines Vaters geben konnte.

---

me metoa; mengel yanga dze?	Ich aber lebe; wozu warte ich noch?
bot besë bengaman me sing	da alle mich hassen.
Zamb-Ele angalig na: bot bewok	Gott hat ja hinterlassen, daß alle Menschen sterben (also will ich jetzt gleich sterben).

---

a madzang ońege me enong a falak	Bruder, reserviere mir ein Bett an der Rückwand.
a tara! oyanga ma	Vater! warte auf mich;
mene ntong ay zen esë	ich folge euch.

---

bemoe be bot bebëm m'asu asë	Man hat mir das ganze Gesicht in den Schlamm
mbodogo ay nlo osë[6] . . .	gesteckt und den ganzen Kopf . . .

In einer anderen Totenklage heißt es:

Zamba angakom bot besë,	Gott hat alle Menschen erschaffen,
ndo fë bakar wu besë	und alle müssen sterben.
awu osëkig dzom mot etam	Der Tod ist nicht das Los eines einzelnen.
ma mayon ana	Heute weine ich,
mot mfë ayi yon okidi.	ein anderer wird morgen weinen.

Die Totengeister nehmen auch Tiergestalten an, was auf eine Art Seelenwanderung schließen läßt. Die Duala glauben, daß jeder,

[6] Sinn: ich, der Einsame, gelte nichts mehr, bin verachtet.

der das Totenreich ohne Erlaubnis verläßt, in eine Antilope, ein Wildschwein, Eichhörnchen oder in einen Affen verwandelt werde. Bei Erlegung des betreffenden Tieres hört dann der Verwandelte auf zu existieren [7]. Auch bei den Jaunde erscheinen die Verstorbenen bisweilen als Tiere, besonders als Elefanten.

Zamba ist nicht nur Schöpfer, sondern auch oberster Gesetzgeber. Ohne Gesetzesübertretung wäre weder Tod noch Totenreich. Und auch heute noch findet sein heiliges Gesetz Weg und Anerkennung mitten durch den Wust ihn verdrängender animistischer Vorstellungen. Mord, Ehebruch und Diebstahl galten stets als von Zamba verboten und werden deshalb von der Gesellschaft schwer geahndet. Aber auch nicht bekannte Sünden haben Strafe zu gewärtigen, wiederum meist Krankheit oder Tod, und deshalb müssen auch sie gesühnt werden. Es ist gleich, ob diese Sünden (minsem, Einz.: nsem) freiwillig oder unfreiwillig, bewußt oder auch unbewußt verübt werden. Zur Sühne dienen vor allem die zahlreichen Kultfeiern. Um diese mysteriös zu verschleiern, werden ihnen meist Tiernamen beigelegt. Vielfach mögen diese Tiere zugleich auch die Totemtiere der Teilnehmer sein. Einer dieser Riten, der sich in ganz Südkamerun findet, ist der So-Ritus, ein Kult unter dem Symbol der Antilope (so). Er ist zugleich auch die Jünglingsweihe und wird darum auch Mannbarkeitsfest genannt. Seit etwa zehn Jahren wurde der Ritus von der Regierung im Bezirk Jaunde auf Betreiben einiger heidnischer Häuptlinge, denen die Veranstaltungsauslagen zu groß waren, abgeschafft. Überdies waren manche der Ritushandlungen sittlich absolut nicht einwandfrei; auch Ritualmorde kamen vor. Das Fest machte die Runde von einem Häuptling zum andern. Da dasselbe große Auslagen verursachte, konnte der Häuptling nur durch abergläubische Furcht bewogen werden, den So-Ritus zu veranstalten. Einmal im Jahre versammelten sich die Stammeshäuptlinge, um zu beraten, wer der diesmalige Veranstalter des „So“ sein solle. Bald war jemand gefunden. Im Dorfe eines der Häuptlinge ereigneten sich im Laufe des Jahres mehrere Unglücksfälle, der eine oder andere Todes- und Krankheitsfall war zu verzeichnen. Da kann nur ein nsem (Sünde) die Ursache sein. Es muß Sühne durch den So-Ritus geschehen. Dieser selbst umfaßt elf Festakte

[7] Vgl. Wurm, Die Religion der Küstenstämme in Kamerun 10.



1. Ahnen-Figuren.



2. Ahnen-Schädel.



3. Habseligkeiten des Verstorbenen auf einem Gestell über dem Grab in einem Jaundedorf in Süd-Kamerun.

und kann bis sechs Monate in Anspruch nehmen. Den Kern der Feier bildet die Jünglingsweihe. Die Jünglinge werden dem Tode geweiht, sie werden mystisch getötet, mit der Totenfarbe (weiße Tonerde) bestrichen, wohnen nach Art der Schatten mehrere Monate von allen Menschen getrennt in Waldhütten. In Wirklichkeit wird statt ihrer eine Ziege getötet, die man „so“ (Antilopenart) nennt. Während der Feier erhalten die Teilnehmer das Nackenzeichen (mvon), das aus drei bis vier senkrechten Messerschnitten besteht, deren Narben zeitlebens sichtbar sind. Von einer eigentlichen Pubertätsfeier ist nicht viel zu merken. Wer den So-Ritus mitmacht, darf gewisse Fleischspeisen genießen, die Nichtinitiierten und Frauen verboten sind. Auf dem Verrat der geheimen Zeremonien standen schwere Strafen.

Die schwerste der geheimen Sünden nach den Begriffen der Neger ist die Verhexung. Der Mensch besteht nach ihrer Auffassung aus drei Teilen: dem Körper, der Seele und der Lebenskraft. Die Seele ist auch in Jaunde mit dem Worte „nsisim“ = Schatten übersetzt worden, ob mit Recht, kann bezweifelt werden, da der Jaunde die seelischen Funktionen auf das „nnem“ = Herz zurückführt. Der Lebenskraft wird kein bestimmter Sitz im Körper zugeschrieben. Es gibt nun nach dem Glauben der Südkameruner gewisse Menschen, besonders Frauen, die „beyem“ (Einz.: nnem), die ein „evu“ besitzen, das über die geheime Zauberkraft „mgbë“ verfügt. Unter evu denken sie sich eine innerkörperliche Abnormität, die ihren Sitz im Unterleibe hat. Nach dem Tode werden die Leichen der Evuverdächtigen geöffnet, und dem Zauberer (ngengang) ist es dann meist ein leichtes, das evu zu finden, indem er irgendein abnormes Gewächs und oft auch irgendeinen normalen Körperteil als dasselbe erklärt. Das evu kann mit seiner Zauberkraft mgbë nachts den Körper seines Besitzers verlassen, selbst ohne daß letzterer etwas merkt, und dann die Menschen mit Krankheit, Tod usw. behexen. Wie durch kleine Stiche oder Pfeilwunden, so erzählten mir die Neger, verwunden die beyem die Menschen, und die Folge dieser Verwundungen ist Krankheit und Tod. Beyem bakare di bot a mgbë — die Hexen essen die Menschen mittels des mgbë, sagen die Jaunde. Es ist darum gar nicht zu verwundern, wenn bei Krankheits- und Todesfällen in erster Linie nach den beyem gefahndet wird, die den Tod oder die Krankheit verschuldeten.

Verdächtige sind bald gefunden. Leugnen sie, so werden sie vielfach den grausamsten Martern unterworfen, bis sie gestehen, daß sie ein evu besitzen und schuldig sind. Sie werden alsdann vielfach mit dem Tode bestraft. Oft werden die Angeklagten auch der Giftprobe unterworfen. Sie müssen einen Absud trinken, der aus der giftigen Rinde des Elon-Baumes hergestellt ist. Wirkt das Gift, so ist der Angeklagte schuldig. Man läßt ihn sterben oder man reicht ihm wohl auch ein Brechmittel, nachdem er sich für schuldig erklärt und bereit ist, Schadenersatz zu leisten. Wer ein evu besitzt, hat auch Verbindung mit gewissen Tieren, wie Leoparden, Wildkatzen, Schlangen usw., die nach ihrem Tode in Miniaturgestalten aus dem Grabe ein- und ausgehen. Freunde des Verstorbenen können mit diesen Tieren ein Bündnis schließen. Zu diesem Zweck muß der Freund Haare und Zehennägel des Verstorbenen mit den Haaren des Tierchens mischen. Das Bündel oder Hörnchen, in dem diese Sachen aufbewahrt bleiben, heißt „ngit". Der Ngitbesitzer hat Macht über das Tier, das nun die seiner Art entsprechende Größe annimmt. Dasselbe arbeitet und jagt für seinen Bundesgenossen, kann auf sein Geheiß, wenn es z. B. ein Leopard ist, Menschen und Tiere töten, welch letztere es an einer verborgenen Stelle des Waldes ausliefert. Als ich 1909 beim Häuptling Ayi-Bidunu in Yebekolo eine Schule errichtete, wurde mir alsbald erzählt, daß dieser Herrscher eine Schlange besitze, die er in seiner Hütte halte und pflege. Ein anderes Mal ließ ich einen sehr raubgierigen Hühnerhabicht abschießen, worauf mir alsbald mitgeteilt wurde, daß derselbe einem Manne der Nachbarschaft gehöre, welchem er die geraubten Hühner regelmäßig abliefere. Werden darum beispielsweise von einem Leoparden Schafe geraubt, so fahndet man oft zunächst nach dem Mbële-zë, d. h. nach dem Leopardenbesitzer. Glaubt man, denselben ausfindig gemacht zu haben, so ruht man nicht eher, bis man im Besitze seines ngit ist. Erst dann geht es auf die Leopardenjagd, denn nun erst kann man das Tier erlegen. Der Mbële-zë wird außerdem auch für den durch seinen Leoparden angerichteten Schaden haftbar gemacht.

Ein wirksames Mittel gegen mgbë und Zauber zu finden und zu besitzen, ist naturgemäß ein Hauptbestreben der Heiden. Hauptmittel sind wieder mehrere Riten, von denen die bekanntesten der Ngi- und Melan-Ritus sind. Der erstere hat den Gorilla (ngi) zum

Totemtier und ist nach demselben benannt. Beide haben ein doppeltes Ziel gemeinsam: Die Initiierten sollen durch die Aufnahme in den Ngi- oder Melan-Bund wirksam gegen die Kraft des mgbë geschützt werden, und es werden gleichzeitig Medizinen gegen Verhexungen hergestellt. Beim melan besteht z. B. dieses Schutzmittel aus einem Säckchen, das der Melan-Priester mit Igelstacheln, Dornen, Schießpulver, geriebenem Rotholz, Leichenzähnen und menschlichen Gehirnteilchen gefüllt hat. Die einzelnen Sachen stellen symbolisch den Tod der Hexen dar: Stachel und Dornen bedeuten Speerstiche, das Pulver bezeichnet den Gewehrschuß, das gemahlene Rotholz das fließende Blut. Der Ngi-Ritus hat noch einen weiteren Zweck, da bei seiner Vornahme auch Nichtinitiierte, besonders Frauen und Kinder, vom nnom-ngi (Ngi-Priester) auf evu untersucht werden. Der nnom-ngi wirft mit menschlichen Schenkelknochen nach den Schultern der Prüflinge. Fallen die Knochen alsbald zur Erde, dann ist kein evu vorhanden, bleiben sie aber auch nur einen Augenblick an den Schultern haften, so ist das ein sicheres Zeichen, daß der Prüfling das gefürchtete evu besitzt. Er wird nun so lange grausam geschlagen und gequält, bis er das Vorhandensein des evu in seinem Körper bekennt. Mancher Prüfling ist so zu Tode gemartert worden. Aber auch die Initiierten werden sowohl beim Ngi- als auch beim Melan-Ritus grausam geprügelt, besonders beim Passieren des unterirdischen Ganges, der auf dem Platze, wo der Ritus gefeiert wird, vorher gegraben worden ist. In diesem Graben verstecken sich Mitglieder des Ngi, bezw. des Melan-Ritus, um, die Geister der Verstorbenen markierend, über die Initiierten herzufallen. Besonders der Ahnenkult spielt bei beiden Riten eine große Rolle. Ahnenfiguren, Ahnenschädel und -gebeine kommen zur Verwendung (vgl. Tafel, Bild 1 und 2). Die Initiierten müssen eine Speise genießen, bei deren Herstellung beim Ngi-Ritus Fleischteile einer kürzlich bestatteten Leiche, eine Kröte, ein Tausendfüßler, eine Eidechse und das evu einer männlichen Leiche gemischt werden. Teile dieser Speise werden auch in Antilopenhörner gefüllt und dienen dann als Schutzmittel gegen mgbë. Bei beiden Riten werden den Initiierten auch Gebote auferlegt, so z. B. wird der Beischlaf am Tage untersagt, es wird streng verboten, durch mgbë jemand zu schaden, auch gewisse Speisen werden untersagt. Übertretung der Gebote ist Sünde und hat Krankheit und Tod zur Folge, wenn nicht

vom Melan- oder Ngi-Priester oder von solchen, denen er Gewalt verliehen, alsbald Medizin gemacht wird. Diese besteht meistens darin, daß der Kranke zum Ngi- oder Melan-Heiligtum getragen wird, wo ein Topf mit Wasser aufbewahrt wird, das bei Vornahme des Kultes gebraucht wurde. Das Wasser wird mit dem Blute eines Opfertieres (Schaf, Ziege oder Huhn) gemischt, und der Kranke dann mit der Flüssigkeit gewaschen (esobo ńo). — Wenn es auch bei beiden Kulten zu streng zu verurteilenden Grausamkeiten und Auswüchsen gekommen ist, so sind sie doch im Grunde genommen rein und sittlich-religiös, ein Kampf- und Schutzmittel gegen die Sünde und deren Folgen. Die Gebote und Verbote geben ihnen auch einen sozialen Einschlag.

Außer den Ngi- und Melan-Priestern gibt es noch eine große Zahl sog. Medizinmänner. Dieselben verwenden natürliche Heilmittel (Kräuter, Rinden usw.), aber fast nie ohne Beimischung abergläubischer Dinge (Tierblut). Sie verfertigen auch die zahllosen Amulette, Mittel gegen bösen Zauber, und halten Reichtums-, Jagd-, Liebesmedizin usw. feil.

Tiefe Wurzeln hat der Aberglaube bei den armen Negervölkern geschlagen, selbst Neuchristen fallen nicht selten in abergläubische Gebräuche zurück. Eines Sonntags hatte ich auf einer der Dorfschulen in Jaunde über den Aberglauben gepredigt. Bald darauf wurde mir berichtet, daß eine junge Christenfrau, der mehrere Kinder bald nach der Geburt gestorben waren, einige Tage nach jenem Sonntage in ihrer Not Zuflucht zum heidnischen Zauberer genommen hatte. Es wurde von demselben festgestellt, daß geheime Sünden (minsem) die Ursache dieser Todesfälle seien, und die Hilfesuchende mußte vor dem Medizinmanne ein Schuldbekenntnis ablegen, worauf ihr dann verschiedene Medizinen verabreicht wurden. Doch immer tiefer dringt nun seit Jahrzehnten das Christentum in Südkameruns Urwald und auch in die Herzen seiner Bewohner ein, mit seinem klaren Lichte verscheuchend afrikanischen Aberglauben und finstere Zauberei.

Die Heidenmissionen des Ostens im Spätmittelalter.

Von P. Dr. **Leonhard Lemmens** O. F. M., Guardian in Bonn.

„Bis auf Innozenz III. mußte sich die Missionierung darauf beschränken, Europa im großen und ganzen zu kultivieren. . . . . Da traten nun in der dritten Periode unter der Führung der großen Päpste des 13. Jahrhunderts zwei Männer auf, Franziskus und Dominikus, beide von dem gleichen Glaubenseifer beseelt. Als sie ihren Orden stifteten, da sagten sie damit zugleich, daß sie ihre Brüder hinaussenden wollten, das Evangelium zu verkünden, soweit die Füße der armen Brüder sie tragen könnten. Und sie sind hinausgezogen zu Tausenden über Wege, deren Gefährlichkeit wir heute nicht mehr verstehen können; sie sind hinausgezogen mit ihrer Kutte bekleidet, den Wanderstab in der Hand und mit einem Empfehlungsbrief des Papstes an den großen Sultan des Ostens, dessen Name man nicht einmal wußte. . . . Diese dritte Periode von Innozenz III. bis zum 16. Jahrhundert ist eine der herrlichsten Zeiten für die Missionsgeschichte." Mit diesen treffenden Worten zeichnete Prälat Baumgarten auf dem Osnabrücker Katholikentag 1901 die Missionstätigkeit der Kirche in unserer Periode [1].

[1] Literatur: 1. Quellen: Die päpstlichen Schreiben sind gesammelt im Bullarium Ordinis Praedicatorum, 8 Bände (Rom 1729 ff.), und im Bullarium Franciscanum, 7 Bände (Rom 1759 ff.); mehrere allgemeine Schreiben bei Raynaldus, Annales ecclesiastici. — Die Schreiben der mongolischen Herrscher finden sich bei A. Rémusat, Mémoires sur les relations politiques des princes chrétiens avec les empereurs mongoles, in: Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles lettres VI (Paris 1822), VII (1824). Eine gute Sammlung aller die Franziskanermissionen des Orients betreffenden Quellen ist begonnen von P. Hieronymus Golubovich O. F. M. in Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano I (Quaracchi 1906), II (1913). — 2. Darstellung: Für die Dominikanermissionen: Mortier O. P., Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs, 5 Bände (Paris 1903 ff.); — für die Franziskanermissionen: Marcellino da Civezza, Storia delle Missioni Francescane, 11 Bände (Rom, Prato, Florenz 1857 ff.).

Nach den Großtaten der Söhne des heiligen Benedikt war „eine Zeit der Erschlaffung im Missionswesen“ eingetreten [2]. Kaum boten sich dem Glaubenseifer noch größere Ziele. Europa war bis auf einige an der Südküste der Ostsee wohnenden Völker bereits für das Christentum gewonnen. Im Süden von Europa war die katholische Kirche durch eine Mauer sarazenischer Staaten abgeschlossen. Der Osten des Weltteiles hatte die Mutterkirche verlassen und diese durch eine Scheidewand von den unbekannten Völkern des inneren und östlichen Asiens getrennt. Es bedurfte ungewöhnlicher Ereignisse, um das Missionswerk zu heben und zu fördern, und diese traten zu gleicher Zeit am Anfang des 13. Jahrhunderts ein.

I.

Der Mongolensturm, der um 1200 über weite Länder und Völker daherbrauste, schlug eine Bresche in die Sperrmauer des Ostens und bahnte den Weg in seine den römischen Glaubensboten verschlossenen Reiche. Die Gründung der beiden großen Mendikantenorden [3] aber gab „der Missionsbegeisterung einen neuen Impuls“ und der Botschaft Christi opfermutige Träger. Von Anfang an waren sie Missionsorden und betrachteten die Missionsarbeit als ein kostbares Vermächtnis ihrer heiligen Stifter. Dominikus sandte seine Brüder in die südrussischen Steppen zu den heidnischen Kumanen; Franziskus zog selbst ins Lager des ägyptischen Sultans und schrieb in seiner Ordensregel ein besonderes Kapitel für die, „welche unter die Sarazenen und andere Ungläubige gehen wollen“ [4].

Jede Unterstützung fanden unsere Glaubensboten von den ersten Zeiten an bei den Päpsten. Gleich der erste Papst, der sie aufs Missionsfeld berief, Honorius III., gab ihnen weitgehende Dispense. Sein Nachfolger, Gregor IX., bevollmächtigte die hinausziehenden Franziskaner am 11. Juni 1239 zur Lossprechung vom Kirchenbann, zu Dispensen bei Irregularitäten und Segnung priesterlicher Gewänder. Innozenz IV. erweiterte 1245 diese Vollmachten und erlaubte den Brüdern, in den Häusern, in denen sie sich aufhalten, das heilige Opfer zu feiern, Kirchhöfe zu segnen, Gelübde

---

[2] A. Gröteken, Zur mittelalterlichen Missionsgeschichte der Franziskaner, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft, Jahrg. 1 (Münster 1911) 53.

[3] Die anderen Orden beteiligten sich in dieser Periode kaum am Missionswerke.

[4] Kapitel 12.

abzuändern und Ablässe zu erteilen. Die Bulle trägt die Aufschrift: „Den in die Länder der Sarazenen, Heiden, Griechen, Bulgaren, Kumanen, Äthiopier, Syrer, Iberer, Gazaren, Zichen, Ruthenen, Jakobiten, Nubianer, Nestorianer, Georgianer, Armenier, Inder, Mossoliten [5] und anderer Ungläubigen des Orients oder irgendeines Weltteiles reisenden Brüdern des Minderbrüderordens." Schon die letzten Worte sagen, daß man zu Unrecht aus der Aufschrift gefolgert hat, die Brüder hätten damals bereits in all' diesen Ländern gewirkt. Die Aufschrift wurde länger als hundert Jahre bei den an die Dominikaner und Franziskaner gerichteten allgemeinen Missionsaufträgen gebraucht und wollte durch die möglichst weite Fassung jeden Zweifel ausschließen, ob irgendein Land unter die Bulle falle. Wir sehen aus ihr, daß der Hl. Stuhl an alle Völker dachte, und daß man in der päpstlichen Kanzlei über die christlichen Kirchen des Morgenlandes gut unterrichtet war, während man die heidnischen Völker, von denen nur die Kumanen und Inder genannt werden, weniger kannte.

Besonderes Interesse weckt die Tatsache, daß nicht nur die Päpste der Glanzzeit die Missionen auf jede Weise förderten; „gerade die Begründer der avignonesischen Papstreihe, Klemens V. und Johann XXII., wandten den Angelegenheiten des Morgenlandes die größte Aufmerksamkeit zu; sie sind die Urheber einer Reihe großartiger Schöpfungen, an welche sich die schönsten Hoffnungen knüpften. . . . Unermüdlich benutzten die avignonesischen Päpste jede Gelegenheit, um die kirchliche Organisation im Orient, ‚von der Krim bis China', auszudehnen und zu befestigen und durch Errichtung von Bistümern den einzelnen Missionsbezirken einen sicheren Mittelpunkt zu verleihen." [6]

Klemens V. gründete am 23. Juli 1307 das Erzbistum Kambalek (Peking) und ernannte den großen Missionar Johannes von Monte Corvino zum Erzbischof „aller im ganzen Reiche der Tartaren weilenden Seelen". Die Grenzen des Erzbistums zog Johann XXII. am 1. April 1318 in der Bulle „Redemptor noster" [7], durch die er

[5] Dieses Wort ist verschieden gedeutet worden; es dürfte sich um die Bewohner von Mossul in Mesopotamien handeln.

[6] L. Pastor, Geschichte der Päpste I (3. und 4. Aufl.) 72.

[7] Vgl. K. Eubel, Die während des 14. Jahrh. im Missionsgebiet der Dominikaner und Franziskaner errichteten Bistümer, in: St. Ehses, Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom (Freiburg i. Br. 1897) 170 ff.

das Erzbistum Soltanieh schuf; nach Beratung mit den Missionaren aus dem Dominikaner- und Franziskanerorden überwies er der neuen Erzdiözese das „ganze Reich des Kaisers der Tartaren Charpente (= Khodabendah), die Länder der Könige Chaydo und Doha und der Könige und Fürsten von Indien und Äthiopien", während er dem Erzbistum Kambalek das chinesische Reich und die „Gazaria" nebst Kleinasien zuwies, so daß der Ararat die Grenze in Kleinasien bilden sollte. Zugleich bestimmte er für die Verwaltung der beiden Erzdiözesen: „Wir wollen, daß der Erzbischof von Soltanieh und seine Nachfolger, die aus dem Dominikanerorden genommen werden, dem Gehorsam und der Korrektion des Magisters oder Vikars dieses Ordens unterstellt seien; desgleichen soll der Erzbischof von Kambalek und seine Nachfolger, die aus dem Franziskanerorden gewählt werden, unter dem Gehorsam und der Korrektion des Generals oder Vikars der Franziskaner stehen. Doch können diese keineswegs zur Absetzung oder Entfernung schreiten." Seitdem wurde die Mission in Persien, die vorher meist Franziskaner als Geschäftsträger des päpstlichen Stuhles gesehen hatte, vorwiegend von Dominikanern besetzt und von ihnen verwaltet.

Das alte Provinziale zeigt uns im Erzbistum Kambalek das ebenfalls in China gelegene Bistum Zaitun, die Diözese Almalek in Turkestan und die Bistümer Kaffa, Sarai, Tana (Asow) und Cumuch („Kaspische Berge") im Kiptschak. Im Erzbistum Soltanieh lagen die Suffraganbistümer Täbris, Tiflis, Nachitschewan, Sebastopol, Maragha, Siwas, Dikhargan, Columbo und Meschhed[8], die alle unter dem großen Missionspapste Johann XXII. entstanden, mit Ausnahme von Nachitschewan, dessen Gründung sich nicht bestimmen läßt. Von diesen Bistümern lagen Täbris, Maragha und Dikhargan im eigentlichen Persien, Siwas und Nachitschewan in Armenien, Tiflis und Sebastopol in Georgien, Meschhed in der persischen Provinz Khorassan, die damals von Turkestan erobert wurde, und Columbo in Vorderindien.

Die Hauptträgerin der Missionsarbeit im Dominikanerorden war die „Societas Peregrinantium propter Christum". Nach späteren Schriftstellern soll bereits Innozenz IV. eine aus Mitgliedern der beiden Mendikantenorden gebildete Missionsvereinigung bestätigt und

---

[8] K. Eubel, Hierarchia ecclesiastica medii aevi I 544.

1252 ihre Statuten genehmigt haben. Doch fehlen für dieses seit Scrobiszewski und Wadding stets wiederholte Datum die Belege, und ebenso willkürlich ist die Annahme, daß nur eine, aus beiden Orden gemeinsam gebildete Missionsvereinigung bestanden habe. Beide Orden hatten einen gesonderten Verein der „Fratres Peregrinantes".

Der ältere ist der Verein der Dominikaner. Er begegnet uns zuerst in einem Schreiben des Ordensgenerals Berengar vom 20. Oktober 1312 an „Fr. Franco von Perugia, Vikar der Fratres Peregrinantes inter gentes, Fr. Wilhelm Bernardi und die anderen Fratres Peregrinantes des Predigerordens"[9]. Das Schreiben setzt indes ein längeres Bestehen der Vereinigung voraus, da es mehrere Mißbräuche derselben rügt. Der Generalmagister erwähnt zwei Klöster der Gesellschaft, die zu Pera und Kaffa, zu denen später das in Trapezunt hinzukam. Nachdem diese Häuser durch den Schwarzen Tod verödet waren, vereinigte das Generalkapitel sie 1363 mit der griechischen Ordensprovinz; Gregor XI. gab sie jedoch durch das Schreiben „Sincerus zelus" vom 28. Januar 1375 der Gesellschaft zurück und fügte noch das Kloster auf der Insel Chios bei. Jede Provinz des Ordens durfte drei, seit 1343 vier Brüder dem Generalvikar der Societas überweisen, der sie in den drei Zentralklöstern sammelte und vorbereitete. Das 1333 gehaltene Generalkapitel hatte dem Generalvikar den Auftrag erteilt, in diesen Klöstern Studien für die Sprachen zu errichten. Als die steten Fortschritte der Osmanen im Osten die Aussichten der Mission in den vom Halbmonde eroberten Ländern vernichteten, unterdrückte das Generalkapitel von Montpellier 1456 die Societas. Pius II. hob zwar den Beschluß am 12. Juni 1464 durch das Breve „Dum levamus" auf, konnte aber das frühere Leben nicht wieder erwecken.[10]

Während der Generalvikar dieser „Societas Peregrinantium" die Dominikanermissionen in den heidnischen Gebieten des südöstlichen Europas und des vorderen Asiens leitete, waren die weit umfangreicheren Missionen der Franziskaner in sechs Vikarien eingeteilt, von denen drei unter Heiden und Schismatikern wirkten; die Vicaria Aquilonaris umfaßte das Mongolenreich des Nordens,

[9] Vgl. Mortier II 496—499.
[10] Mortier IV 356.

das Kiptschak, und zerfiel in die beiden Kustodien Gazaria (Krim) und Sarai; die Vicaria Orientis erstreckte sich über den europäischen Orient, Westasien und Persien und zählte drei Kustodien: Konstantinopel, Trapezunt und Täbris; die Vicaria Cathay umfaßte Cathay (China) und Turkestan. Außerhalb der Mongolenreiche wirkte in Marokko die Vicaria Marocchii, und unter den Schismatikern im östlichen Europa die Vicaria Bosnae und die Vicaria Russiae. An der Spitze einer jeden Vikarie stand der Vikar als Vertreter des Ordensgenerals; später begegnen wir einem „archivicarius in vicariis Orientali, Aquilonari et Russiae", der vom Apostolischen Stuhl ernannt wurde.[11] Die Vicaria Cathay erlosch mit dem Aufhören der chinesischen Mission, während die Vicaria Russiae unter Urban V. ihren Wirkungskreis gegen Osten erweiterte und am Ende des 14. Jahrhunderts die erste Stelle unter den Vikarien einnahm. Sie warb in allen Provinzen des Ordens neue Hilfskräfte und gründete nach dem Muster der Dominikaner eine nur aus Franziskanern bestehende und von Urban V. und seinen Nachfolgern mit Vollmachten ausgestattete „Societas Peregrinantium", die ihre Tätigkeit über ganz Südrußland bis ans Kaspische Meer ausdehnte, wo sie vorwiegend unter den Schismatikern wirkte und schöne Erfolge hatte, bis der Siegeslauf der Osmanen alles zerstörte. Sie hatte die gleichen Rechte und denselben Titel wie die ältere Missionsgesellschaft der Dominikaner, aber eigene Behörden, sowie andere Gebiete und Geschicke, weshalb beide unterschieden werden müssen.

Ob auch die Genossenschaft der Franziskaner Schulen für die Ausbildung der Missionäre hatte, wird nicht gemeldet. Überhaupt fehlen die Nachrichten über die Ausbildung der Glaubensboten bei den Franziskanern. Von mehreren wird berichtet, daß sie von Dolmetschern begleitet waren, die ihre Predigt dem Volke übersetzten.

Die „Societas Peregrinantium" der Franziskaner hatte auch einen Missionsverein, eine „Bruderschaft des heiligen Franziskus", ins Leben gerufen, deren Mitglieder den in Rußland, der Walachei und Podolien wirkenden Missionaren „in allen ihren Nöten" Beistand leisteten. Auf die Bitte des P. Markus Sclavus von Kandia bestätigte Martin V. 1421 die Bruderschaft und gewährte ihren Mitgliedern einen vollkommenen Ablaß für die Sterbestunde.

[11] Bull. Franc. VII n. 550.

II.

Die Mongolen waren ein türkischer Nomadenstamm, der ohne gemeinsames Oberhaupt in den Ebenen und Bergen des inneren Asiens herumzog, bis Temudschin (Dschingis-khan) gegen Ende des 12. Jahrhunderts nicht nur alle Mongolenstämme vereinigte, sondern auch die Nachbarvölker seiner Herrschaft unterwarf. Sie waren Heiden, glaubten aber an einen höchsten Gott, den Himmelsgott. Wie Br. Johannes von Pian di Carpine schreibt, beobachteten sie „kein Gesetz über den Kult Gottes, weshalb sie noch niemand genötigt haben, seinen Glauben zu verleugnen“ [12], und den Vertretern der verschiedenen Religionen gegenüber jene Duldung bewiesen, die vielleicht der ansprechendste Zug im mongolischen Charakter ist. Diese Toleranz übertrug sich auch auf die sich freiwillig ergebenden Gegner. Um so furchtbarer brach die Strafe über jene herein, die durch unkluge Handlungen ihren Zorn herausforderten; Trümmer und Leichen bezeichneten den Siegesweg der Mongolen. Die Kriegsgefangenen wurden bis auf die Handwerker, die man als Sklaven wegführte, getötet. Sie machten so ihren Ansturm unwiderstehlich. Es war ein Glück für das christliche Abendland, daß ihr gewaltiges Reich nach dem Tode des Gründers der Mongolenherrschaft in mehrere sich bald befehdende Reiche geteilt wurde. Ogotai wurde Großkhan und erhielt den Osten, Dschagatai die Mitte des Reiches, Turkestan, das nach ihm benannt wurde; Hulagu wurde erster Ilkhan in Persien, Batu, der Schöpfer des Reiches der Goldenen Horde im südlichen Rußland, im Kiptschak. Die politischen Verhältnisse, vor allem die Fortschritte des Islams, gestalteten die Geschicke der katholischen Mission in jedem Reiche anders.

Den größten Erfolg hatte die Kirche im Reiche der Goldenen Horde, dem K i p t s c h a k. Die Geschichte des Reiches war freilich für das Werk der Glaubensboten weniger günstig; alle ihre Blätter verzeichnen Thronstreitigkeiten und Empörungen im Innern, sowie Kämpfe gegen jeden Nachbar. Um so vorteilhafter war seine Lage infolge der Nähe der christlichen Länder, der leichten und sicheren Verbindungen mit dem Abendlande und vor allem wegen der am Südrande des Reiches entstehenden Kolonien Genuas und Venedigs. Schon bald

[12] Relation des Mongoles ou Tatares par le frère Jean du Pian de Carpin O. F. M., herausgegeben von d'Avezac, in: Recueil de voyages et mémoires publié par la Société de géographie IV (Paris 1839) 622.

erschienen die Missionare der römischen Kirche im Reiche; Franziskaner und Dominikaner wirkten fast hundert Jahre mit schönen Erfolgen; verschiedene Bistümer und zahlreiche Klöster wurden gegründet, als eine Reihe politischer Geschicke dem Christentum die Aussicht unter den Mongolen nahmen. Die Khane traten zum Islam über. Usbekkhan (1312—1342), mit dem die Reihe der sarazenischen Khane beginnt, hielt sich im allgemeinen vom Fanatismus des Islams frei; unter seinem Sohne Dschanibeg (1342—1357) gab es blutige Händel zwischen den Mongolen und Lateinern. Mit dem Tode Dschanibegs löste sich das Kiptschak langsam auf; Streitigkeiten um den Thron und Bruderkämpfe führten es an den Abgrund. Einen kurzen Aufschwung bewirkte unter den Schismatikern die jetzt in die Mission eintretende „Societas Peregrinantium" der Franziskaner. Gegen Ende des 14. Jahrhunderts begann der Zusammenbruch mit der furchtbaren Heimsuchung des Landes durch die Horden Timurs. Wie Papst Bonifatius IX. sagt, vernichteten sie Städte und Dörfer mit Feuer, töteten viele Gläubige, führten andere in die Sklaverei und machten die Reichen und Mächtigen zu Bettlern. Das Bistum Sarai verschwand ganz, das Bistum „der Kaspischen Berge" wurde furchtbar verwüstet. Von diesem Schlage erholte sich die Mission nicht mehr; ihre eigentliche Tätigkeit ging zu Ende; die Arbeit galt nur noch den Bewohnern der abendländischen Kolonien auf der Krim und am Nordrande des Schwarzen Meeres, bis 1475 die Eroberung der Hauptstadt Kaffa durch die Osmanen auch hier das Ende brachte.

Im persischen Reiche vereinigten sich verschiedene Umstände, um fast hundert Jahre eine glorreiche Mission zu ermöglichen. Die meisten Herrscher standen dem Christentum wohlwollend gegenüber; persönliche Neigung, christliche Frauen und Mütter, politische Rücksichten und gemeinsame Interessen brachten sie in Beziehungen zu den Christen und ließen sie Verbindungen mit den Kreuzfahrern in Syrien, mit den Königen von Kleinarmenien, mit den Päpsten und Fürsten des Abendlandes anknüpfen, die alle mit ihnen denselben gefährlichen Feind, den Mameluckensultan Ägyptens, hatten. Auch nachdem im Abendlande das Interesse an den Kreuzzügen erloschen war, und die Herrscher Persiens den Islam angenommen hatten, blieben freundschaftliche Beziehungen zum Christentum und den Missionen bestehen. Ilkhan Abu-Said (1316—1336) schloß 1320 mit Venedig einen Handelsvertrag, der den Christen freie Religionsübung

zusicherte. Mit dem Tode dieses Herrschers begann indes die innere Auflösung des Reiches, die „fünfzig Jahre lang das Reich der Ilkhane in einen Haufen ungeordneter Atome aufgelöst erhielt“ und das Wirken der Glaubensboten schwer behinderte. Noch schwerere Wunden schlug der Mission die furchtbare Pest, die um die Mitte des 14. Jahrhunderts die Welt heimsuchte. Wie Klemens VI. am 14. März 1349 an die Obern des Dominikanerordens schrieb, waren in Persien nur drei Dominikaner am Leben geblieben und keine anderen Priester im Lande übrig. Der Papst bat dringend um Missionare. Obgleich die Klöster des Abendlandes gleichfalls die schwersten Verluste erlitten hatten, kamen neue Kräfte, aber die alte Zahl wurde nicht erreicht, und von diesem Schlage hat sich die Mission nicht erholt. Um 1380 begann Timur die Züge gegen Persien, die das Land furchtbar verwüsteten; 25 Jahre zitterte Westasien unter seinen Schritten. Nachdem er aber 1405 auf einem Zuge gegen China gestorben war, zerfiel sein Reich, und es begann aufs neue der Siegeslauf der Osmanen, die Stück für Stück ganz Westasien eroberten. Damit wurde für die katholischen Glaubensboten der Zugang nach Persien verrammelt und die christliche Mission auf lange Zeit aus dem Lande verbannt.

Weit kürzere Dauer war der ersten römischen Mission im Reiche des Großkhans, in China, beschieden. 1294 traf der Franziskaner Johannes von Monte Corvino, einer der größten Missionare des Mittelalters, als päpstlicher Gesandter in der Hauptstadt Kambalek ein und wurde von Großkhan Timur ehrenvoll aufgenommen, der ihm in echt mongolischer Toleranz volle Freiheit gab. Die ersten Jahre bereiteten die Nestorianer alle erdenklichen Schwierigkeiten und wußten sogar den Großkhan mit Argwohn zu erfüllen, bis ihre Ränke erkannt und die Anführer verbannt wurden. Um so mehr kamen dem römischen Missionar die griechisch-katholischen Alanen, die mit den Feldzügen der Mongolen nach China gekommen und von den Nestorianern aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen waren, entgegen. Viele derselben wurden von Monte Corvino, den Marignola „Apostel der Alanen“ nennt, für die katholische Kirche gewonnen und bildeten den Grundstock und die Hüter der neuen Gemeinde. Zu ihnen gesellten sich allmählich zahlreiche Heidenchristen. Feierlicher Gottesdienst und eifrige Predigt in der Landessprache brachten den Erfolg. Der Missionar hatte 40 Heidenkinder gekauft, ihnen die

heilige Taufe gespendet und sie in der lateinischen Schrift und dem römischen Ritus unterrichtet; mit ihnen sang er auch zur großen Freude des Herrschers das Chorgebet. Außerdem übertrug er das Neue Testament in die Landessprache und predigte in ihr mit solchem Erfolge, daß er bis zum Ende 1304 an 6000 Personen taufen konnte. Nachdem er neun Jahre lang ganz allein, ohne Mitbruder und Priester, gewirkt hatte, traf 1303 der erste Gehilfe, Br. Arnold von Köln, ein.

Auf die Kunde von diesen Fortschritten des katholischen Glaubens ernannte Klemens V. 1307 Br. Johannes von Monte Corvino zum Erzbischof von Kambalek und sandte ihm sechs Bischöfe aus dem Franziskanerorden als Mitarbeiter, die ihm die bischöfliche Weihe erteilen sollten, und „sehr viele Brüder". Nur drei Bischöfe langten nach vielen Leiden und Gefahren in China an, wo nun im Süden das Bistum Zaitun gegründet wurde. Noch einmal kam ein Bischof, Br. Petrus, ans Ziel; die übrigen erlagen unterwegs. Auch Erzbischof Johannes, der 1328 starb, blieb ohne Nachfolger, da die vom Papste ernannten Erzbischöfe ihre Ämter nicht antraten. Dasselbe Los hatten viele Missionäre; von mehreren Sendungen gelangte nicht einer nach China, weshalb beim Sturze der den Christen gewogenen mongolischen Dynastie 1368 nur wenige Missionäre noch im Lande gewesen sein dürften, und die Zerstörung der jungen Mission leichtere Arbeit war. Diese Schwierigkeiten und Gefahren der Reise haben neben der Umwälzung der Herrschaft die hoffnungsvolle Mission vernichtet.

Eine Folge der chinesischen Mission war die Mission in dem letzten der vier mongolischen Reiche, dem im mittleren Asien gelegenen Turkestan. Seine Hauptstadt Almalek war eine sehr willkommene Zwischenstation auf dem Landwege nach dem noch 54 Tagereisen entfernten Kambalek. Hier fand der 1333 zum Erzbischof von Kambalek ernannte Franziskaner Nikolaus beim Kaiser Chansi und einigen alanischen Großen eine so freundliche Aufnahme, daß er einen seiner Begleiter, Bischof Richard von Burgund, mit mehreren Missionaren zurückließ, als er seine Reise fortsetzte, auf der er wahrscheinlich gestorben ist. Die Brüder bauten zu Almalek eine schöne Kirche und begannen die Missionstätigkeit, der leider nur kurze Zeit beschieden war. Die Sarazenen hatten, besonders im Westen des Reiches, große Fortschritte gemacht, wodurch die Ge-

schichte des Landes in dieser Zeit der beginnenden christlichen Mission ein steter Kampf der fanatischen Sarazenen gegen die toleranten Mongolen, des von unruhigen Derwischen aufgestachelten Westens gegen den konservativen Osten wurde. Es wechselten Khane, die getreu dem Gesetze Dschingis-khans die Religionsfreiheit hüteten und den christlichen Glaubensboten die Erlaubnis zu predigen gaben, mit blutigen Verfolgern. Auf den wohlgesinnten Kaiser Chansi folgte die sarazenische Partei und eine Verfolgung, in der Bischof Richard und seine sechs Gehilfen 1339 die Krone des Martyriums erlangten. Bald folgte wieder eine bessere Zeit. Der päpstliche Legat Johannes Marignola O. F. M., der auf der Reise nach China 1340 einige Zeit in Almalek weilte, fand einen wohlwollenden Regenten, der ihn predigen und eine Kirche bauen ließ [13]. Doch scheint die Mission nicht wieder aufgenommen zu sein; wir lesen nur noch vom Tode mehrerer Franziskaner, die hier auf der Reise nach China für ihren Glauben starben.

Einen ähnlichen Ursprung wie die Mission in Turkestan hatte die einzige außerhalb der mongolischen Reiche während dieser Periode in Ostasien begonnene Mission, die in Vorderindien. Sie begann am Ende des 13. Jahrhunderts mit der Chinafahrt des Br. Johannes von Monte Corvino und verschwindet mit der Rückkehr des Legaten Marignola um die Mitte des folgenden Jahrhunderts. „Die Küsten des Dekan waren eine Durchgangsstation und weiter nichts" für die zur See nach China fahrenden Glaubensboten [14]. Br. Johannes von Monte Corvino unterbrach 1291 bei der „Kirche des heiligen Thomas" zu Meliapor seine Fahrt und predigte daselbst ein Jahr lang. Nachdem er hier seinen Begleiter, den Dominikaner Nikolaus von Pistoja, verloren hatte, fuhr er weiter nach Osten. Hierauf berührten die 1307 von Klemens V. für China bestimmten Bischöfe mit ihren Begleitern die Halbinsel, auf der drei Bischöfe und mehrere Missionäre den Tod fanden. 1321 landeten auf der Insel Salsette die nach China fahrenden Franziskaner Br. Thomas von Tolentino, Jakob von Padua, Petrus von Siena und der Armenier Demetrius nebst dem Dominikaner Jordan Catalani von Severac.

---

[13] Chronicon Joannis de Marignolis de Florentia, herausgegeben von P. Gelasius Dobner, in: Monumenta Historica Boemiae II (Prag 1768) 86.

[14] A. Brou, Evangélisation de l'Inde au Moyen Age, in: Études de la Compagnie. Bd. 87 (Paris 1901) 602.

Die vier Franziskaner erhielten bald zu Tana die Marterkrone. Br. Jordan predigte unter vielen Mühen und Leiden mehrere Jahre den christlichen Glauben mit solchem Erfolge, daß Johann XXII. am 9. August 1329 das Bistum Colombo errichtete; Br. Jordan wurde zum ersten Bischof ernannt. Lange hat das Bistum nicht bestanden; wenigstens wird ein neuer Bischof nicht genannt. Die Mission verschwindet wie die anderen Missionen dieser Periode laut- und spurlos.

Die unsäglichen Gefahren des Weges, die Verheerungen des Schwarzen Todes, politische Umwälzungen, Islam und Fremdenhaß haben alle Mühen und Hoffnungen unserer Glaubensboten vereitelt. Schauen wir auf den Erfolg, so muß man diese Periode als die unfruchtbarste der christlichen Missionsgeschichte bezeichnen; schauen wir aber auf den Heldenmut und Opfergeist, so werden wir die Missionare des 13. und 14. Jahrhunderts unter die christlichen Heroen reihen. Sie haben Taten der Liebe und Stärke vollbracht, die uns staunen machen und mit goldenen Buchstaben in die Bücher des Lebens eingetragen sind, während die auf Erden verzeichnete Geschichte ihrer weniger gedachte.

Mit dem Verschwinden unserer Missionen verschwanden auch die Nachrichten und Erinnerungen aus denselben; nur wenige Berichte und Reisebeschreibungen sind auf uns gekommen. Die in den päpstlichen Bullen, den Schreiben morgenländischer Herrscher und den Chroniken beider Orden gebotenen Einzelheiten gestatten nur eine Mosaikarbeit; eine zusammenfassende Würdigung, vor allem eine Kenntnis und Bewertung der von den Missionären befolgten Methode, ist nicht möglich. Ebenso versagen die Werke morgenländischer Schriftsteller, die selten auf die lateinischen Missionen und Priester Bezug nehmen; ihre Nachrichten liefern den Hintergrund und geben die Möglichkeit, andere Meldungen geographisch oder zeitlich genauer zu bestimmen.

Man wird Baumgarten beistimmen, der von dieser Missionsperiode zu Osnabrück sagte: „Wir möchten nur zehnmal, hundertmal so viel davon wissen, als uns tatsächlich überliefert ist.“ [15]

---

[15] Alle diese kleinen Einzelheiten und Nachrichten sind aus älteren und neueren Werken gesammelt und verarbeitet in unserer Arbeit „Die Heidenmissionen des Spätmittelalters“ (Münster 1919); die Schrift, deren Hauptresultate oben geboten werden, gibt die Belege für die hier erwähnten Tatsachen.

Das katholische Missionswerk unter den Hohenzollernkaisern.

Von Generalsekretär Dr. **Peter J. Louis** in Aachen.

Mit dem Tag der deutschen Staatsumwälzung am 9. November 1918 schließt ein Abschnitt der neueren deutschen Geschichte, der in der Folgezeit noch unter den verschiedensten Gesichtspunkten Gegenstand des Studiums, der Forschung und der Erfahrung sein wird. Deutschland unter den drei Hohenzollernkaisern bietet in seiner glanzvollen Entwicklung vom 18. Januar 1871 ab bis zum gewaltigen Sturz des Reiches von der Höhe seiner Kraft und seines Ansehens in den Herbsttagen 1918 ein ungemein reiches Bild mannigfachen Volks-, Staats- und Kulturlebens. Greifen wir nur irgendeine Sparte heraus, so finden wir fast immer kraftvollen Aufstieg, der auf allen Gebieten, wo es galt, die Ebenbürtigkeit mit den anderen großen Völkern der Erde erzielte. Dieses Merkmal des Kaiserreichs der Hohenzollern trägt das katholische Missionswesen Deutschlands in hervorragendem Maße an sich. Denn es entwickelte sich aus den unscheinbarsten Anfängen zu einer solchen Höhe und Bedeutung, daß es die Bewunderung und die Hoffnung der anderen für die Heidenmission schon lange verdienstreich wirkenden Nationen erregte. Als König Wilhelm I. 1871 zum Deutschen Kaiser proklamiert wurde, standen draußen auf dem weiten Missionsfelde nur vereinzelt deutsche Missionsboten, meist als Glieder auswärtiger, namentlich französischer Gesellschaften. Nur die deutschen Jesuiten hatten seit 1854 eine abgeschlossene eigene Mission in Indien übernommen. Das heimatliche Missionswesen beschränkte sich hauptsächlich auf die beiden katholischen Weltvereine, das Werk der Glaubensverbreitung und der hl. Kindheit Jesu, die zwar zahlreiche und begeisterte Vertreter gefunden hatten und erfreuliche Leistungen aufweisen konnten, jedoch noch bei weitem nicht die Ausdehnung und Tiefe erreicht hatten, die sie bei der Bedeutung der

Heidenmission für das gesamte Leben der Kirche haben mußten. Ein eigentliches deutsches Missionshaus, direkt für die Ausbildung von Missionen eingerichtet, bestand noch nicht.

Auf kolonial- und weltpolitische Fragen war das zersplitterte deutsche Volk auch noch nicht eingestellt. Erst die bundesstaatliche Einheit im Kaiserreich gab der schwarz-weiß-roten Flagge Ansehen auf dem Weltmeer und auf den Welthandelsplätzen. Langsam wuchs es in die Interessen der Weltpolitik hinein. Der deutsche Katholizismus, der sich nach den Kölner Wirren und in den fünfziger Jahren von den ihm durch Revolution und Säkularisation zugefügten Schäden etwas erholt und aufgerafft hatte, wurde zwar durch den Kulturkampf auf das empfindlichste getroffen und behindert, brachte aber doch beim Beginn der Koloniaära in den achtziger Jahren — 1884 ist das Geburtsjahr des Kolonialbesitzes — die Kraft auf, um entschlossen das Ringen um die Heidenseele in den Schutzgebieten aufzunehmen. Es läßt sich nicht leugnen, daß der Besitz der Kolonien ein ganz gewaltiger Antrieb für Missionsfragen in Deutschland geworden ist, wenn auch die eigentlichen Motive für das Werk der Glaubensverbreitung rein religiös und dogmatisch gut begründet sind. Die Regsamkeit der evangelischen Kirche in Deutschland zwang gleichfalls das katholische Volk, wachsam zu sein und auf einem bisher wenig gepflegten Gebiete Opfer zu bringen, damit in den kolonialen Schutzgebieten keine neue Diaspora für katholisches Leben entstände. Ob auch das allgemein unter dem Pontifikat Leos XIII. gehobene Missionsinteresse seine Wellen in die deutsche Kirche geschlagen und die dort ruhenden starken Kräfte geweckt hat, läßt sich nicht so konkret feststellen, wie die beiden oben genannten Tatsachen. Jedenfalls setzte vor stark 30 Jahren ein Missionsfrühling in den deutschen Landen ein, wie es bisher noch nicht erlebt worden war. Reiche Früchte brachte er hervor. Leider brach der Krieg verheerend in die beginnende Ernte ein.

Wenn wir in den folgenden Abschnitten einen gedrängten Überblick über das deutsche katholische Missionswesen geben, so wissen wir, daß wir manchem Missionsfreund nichts Neues sagen und oft Gebrachtes wiederholen müssen.

Es gewährt jedoch in diesen trüben Zeiten einen gewissen Trost, das Geleistete zu überschauen, sich daran zu erfreuen und sich auch zu sagen, daß Gottes Vorsehung diese herrlichen, mächtig strebenden



Kräfte, die sich ihm anbieten, nicht zurückstoßen wird. So werden diese Zeilen tröstend und aufmunternd wirken können. Eine direkte Förderung erfuhr das katholische Missionswesen von den Hohenzollernkaisern nicht. Dafür dachten und empfanden diese zu protestantisch. Die Schenkung der Dormition auf dem Sion zu Jerusalem war keine Missionstat im eigentlichen Sinne und auch nicht als solche gewollt. Sie sollte dem deutschen Namen in der Fremde Ehre machen. Zugleich wollte Kaiser Wilhelm den Katholiken einen Beweis seines Wohlwollens geben. Aber die Regierungskunst dieser Fürsten, die ihr Volk hochzubringen wußten, kam dem katholischen Missionswerk zustatten. Tausend schlummernde Kräfte wurden geweckt.

Die heimatliche Grundlage des deutschen katholischen Missionswerkes muß uns zuerst beschäftigen. Es beschränkte sich, wie wir oben schon andeuteten, im wesentlichen auf die beiden Zentral-Missionsvereine: Werk der Glaubensverbreitung und der hl. Kindheit. Es können noch die Vereine für das Hl. Land genannt werden, die zwar in den Augen mancher nicht als eigentliche Missionsvereine gelten. Der älteste katholische Verein der Neuzeit für die Ausbreitung des Glaubens, der Lyoner Glaubensverein, hatte sich in Deutschland unter zwei Namen schon in den vierziger Jahren fest eingebürgert: der Franziskus-Xaverius- und der Ludwig-Missionsverein, letzterer unter selbständigen Formen im Königreich Bayern. Beide Vereine blieben in ihrer Tätigkeit und infolgedessen auch in ihren Einnahmen ziemlich gleichmäßig, bis die gewaltige Missionsbegeisterung der drei letzten Kriegsjahre auch sie ergriff. Zuerst führte der Aachener Xaveriusverein eine zwar schon seit Jahrzehnten geplante Reform 1917 entschieden und glücklich durch. Die Ablehnung der alten Jahrbücher, einer Übersetzung der Annales de la Propagation de la Foi, und die gleichzeitige Einführung einer inhaltlich und technisch hochstehenden Monatsschrift Die Weltmission der katholischen Kirche führte den Umschwung herbei. Mit ihrer auf Hunderttausende anschwellenden Menge von Lesern führte sie dem Verein noch größere Zahlen neuer Mitglieder zu. Die Zentrale in Aachen erneuerte ihre Werbetätigkeit aufs gründlichste, so daß schon im zweiten Jahr die Einnahmen auf fast zwei Millionen, das Doppelte von früher, hinaufschnellten. Anderthalb Jahr später führte der bayerische Ludwig-Missionsverein

gleichfalls die Aachener Zeitschrift ein, stellte die Werbetätigkeit nach neuzeitlichen Verhältnissen um und erreichte dieselben Erfolge. Das herzlichste Freundschaftsverhältnis und Arbeitsbündnis zwischen den Vereinszentralen in Aachen und München dehnte sich im letzten Jahre auch auf Österreich aus, wo die Zeitschrift Weltmission bereits eingeführt war und Kardinal-Erzbischof Piffl von Wien kurz vor Kriegsende im Begriff stand, den Xaveriusverein allgemein einzuführen.

Das Werk der hl. Kindheit Jesu, etwas jünger als der Glaubensverein, hatte sich namentlich unter der geschickten Leitung von begeisterten Aachener Förderern, Oberpfarrer Sartorius, Kaufmann Oster, Schwester Aloysia vom armen Kinde Jesu, kräftig entwickelt. 1873 betrug seine finanzielle Leistung 280 000 M., schon 1879 brachten die hier vereinigten deutschen Kinder ein Viertel der Welteinnahme, 1903 ein Drittel, 1913 mehr als die Hälfte auf, 1918 stand die Einnahme des Vereins auf mehr als $2^1/_2$ Millionen Mark.

Mit der Begeisterung von Kreuzrittern hatten 1855 Palästinafahrer eine Hilfsaktion für die Christen im Hl. Lande und zum Schutz der hl. Stätten eingeleitet, die zur Gründung des Vereins vom Hl. Lande führte. In Bayern bildete sich 1866 mit denselben Zielen der Sionsverein. Ein weiterer Verein, der 1879 unter dem Namen Palästinaverein deutscher Katholiken entstand, wurde 1895 mit dem Verein vom Hl. Grabe verschmolzen. Der jetzige deutsche Verein vom Hl. Lande wirkte in den letzten Jahrzehnten äußerst segensreich. Seine Jahreseinnahmen schwankten zwischen 150 000 bis 200 000 Mark. Während des Krieges übernahm er tatkräftig die Orienthilfsaktion der deutschen Katholiken.

In den achtziger Jahren durchflutete eine Missionsbewegung die deutschen Lande, die zwei Quellen entstammte. Die eine wurde schon oben genannt: Die kolonialen Erwerbungen Deutschlands in Übersee regten das christliche Gewissen bei Katholiken und Protestanten mächtig auf. Daneben ging die von Kardinal Lavigerie und anderen Missionsfreunden nach Deutschland hineingetragene Begeisterung für die Aufhebung des afrikanischen Menschenhandels. Drei bekannte Missionsorganisationen verdanken diesen Perioden ihre Entstehung. Zuerst trat der Afrikaverein deutscher Katholiken zur Unterdrückung der Sklaverei auf den Plan, am 1. Dezember 1888 gegründet und von dem späteren Prälaten Hespers

zu großer Blüte entwickelt. Mit seinem flammend geschriebenen Organ Gott will es trug der Verein außerordentlich viel für die Verbreitung des Missionsgedankens in Deutschland bei, zumal er der einzige Verein war, der ausschließlich für die deutschen Kolonialmissionen eintrat. Von seinen Jahreseinnahmen von über 300 000 Mark ging er in den letzten Jahren auf 60 000 Mark zurück, trotzdem er auch die außerafrikanischen deutschen Kolonialmissionen in den Bereich seiner Hilfe einbezogen hatte. Während des Krieges blieb er vollständig zurück und dürfte wohl kaum mehr zu größerer Bedeutung gelangen.

Anders setzte sich die zweite Stiftung aus der Zeit der Kolonial- und Antisklavereibewegung durch: die internationale St.-Petrus-Claver-Sodalität für die afrikanischen Missionen. 1894 von der unermüdlichen Gräfin Ledochowska in Rom gegründet, hat sich die Sodalität in zäher und geschickter Arbeit auf einen Millionenetat hinaufgearbeitet. Die 11 Landeszentralen 1918 werden von einer eigenen religiösen Frauenkongregation geleitet, die auf literarischem und publizistischem Gebiete mit ihren vielsprachigen Zeitschriften Echo aus Afrika und Missionspropaganda erstaunliche Erfolge aufzuweisen hat.

Die im Mai 1893 ins Leben gerufene Missionsvereinigung katholischer Frauen und Jungfrauen war zuerst für die Unterstützung der Missionen Zentral-Afrikas bestimmt. Erst 1902 bildete sich in Fulda eine größere allgemeine Organisation, die sich in den Dienst aller Heidenmissionen stellt, aber auch der heimatlichen Diaspora Unterstützungen zuführt. Besondere Verdienste hat sich die Vereinigung um Beschaffung von Paramenten für die Missionen erworben.

Die genannten großen und mittleren Missionsvereine werden im Bilde des heimatlich-deutschen Missionswesens noch von einem Kranze kleiner Verbände und Gruppen umgeben, teils mit allgemeinen, teils mit besonderen Zielen. Alle arbeiteten sie im deutschen Volke mit äußerster Regsamkeit und mit den glücklichsten Erfolgen. Manchem, der mit etwas oberflächlichem Auge diese fast verwirrende Menge von kleinen und kleinsten Vereinen überschaute, wollte es scheinen, als geschähe hier des Guten etwas zuviel, und glaubte warnend die Stimme vor Übermaß und vor der Gefahr des Überdrusses erheben zu müssen. Es ist hier jedoch zu betonen, daß

gerade diese kleineren Vereine an vielen Orten die Ernte hereinzuholen wußten, die durch die Arbeit der Aufklärung und Begeisterung vermittels der verschiedenen Organe bewirkt worden war. Anderseits beförderten sie geradezu den Missionssinn durch die stille treue Kleinarbeit und erwiesen sich als Wegbereiter für die großen kirchlich offiziellen Organisationen. Es darf nicht übersehen werden, daß durch diese Spezialvereine Hunderttausende Kalender und Dutzende von Missionszeitschriften verbreitet wurden. Manche dieser Vereine waren für die Entwicklung der Missionsstudienanstalten von entscheidender Bedeutung.

Die meisten dieser Organisationen für die Ausbreitung des katholischen Glaubens konnten unter der Ägide der Hohenzollern ungestört entstehen und wachsen. Die wichtigsten mögen hier kurz genannt werden: das kleine Liebeswerk des hl. Benedikt, das Missionswerk des hl. Rosenkranzes, der Franziskaner-Missionsverein, das Liebeswerk vom Hl. Geist und der Verein für das Missionshaus von Knechtsteden, das kleine Liebeswerk vom heiligsten Herzen Jesu, der Leprosengroschen, der seraphische Meßbund der Kapuziner zur Unterstützung der Missionen in den Heidenländern, der Mariannhiller Meßbund, der Salesianische Missionsverein, der Marianische Missionsverein, der Dritte Orden der Pallottiner-Genossenschaft, die Mitarbeiter der Gesellschaft des göttlichen Heilandes und der Verein der großen Wohltäter, der Missionsbund der Diener Mariens, der Steyler Meßbund, der Frauen- und Jungfrauenverein für die Missionen der Weißen Väter, der Verein zur Unterstützung der armen Negerkinder in der zentralafrikanischen Mission, der Verein zur Rettung der Kinder Indiens.

Wenn wir im folgenden noch die Akademische Missionsbewegung, die Priester-Missionsvereinigungen, das Internationale Institut für missionswissenschaftliche Forschungen und den Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft nennen, so betreten wir damit schon ein neues hervorragendes Gebiet der heimatlichen Missionsbetätigung, das eine Eigenart deutscher Arbeit für die Glaubensverbreitung darstellt. Die wissenschaftliche Erfassung der Erscheinungen und Probleme des Missionswesens wird wohl von keinem Lande so eingehend und mit Erfolg betrieben, wie es von den deutschen Katholiken und Protestanten geschieht. Deutschland

hat zuerst einen Lehrstuhl für katholische Missionswissenschaft, eine Universitäts-Missionsbibliothek mit missionswissenschaftlichem Seminar errichtet. Die ersten Doktorpromotionen fanden mitten im Kriege statt. Mit dem Seminar steht in enger Verbindung die Zeitschrift für Missionswissenschaft, die hinwiederum Organ des gleichzeitig mit ihr (1911) ins Leben gerufenen Missionswissenschaftlichen Instituts ist. (Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen.) Missionsvorlesungen und Missionsübungen werden an verschiedenen Universitäten gehalten. Einen ähnlichen Zweck der Anregung und Unterweisung auf missionswissenschaftlichem Wege verfolgen die Missionsvereinigungen für den Klerus, bisher in Münster, Straßburg, Trier, Paderborn und Köln gegründet. Die Kölner Vereinigung gab 1917 und 1918 ein Jahrbuch „Priester und Mission" heraus. Die akademische Missionsbewegung, die in Münster von Prof. Dr. Schmidlin gepflegt wurde, beschränkte sich in der Hauptsache organisatorisch auf die Universität Münster, wenn auch an einzelnen Hochschulen akademische Missionsfeiern stattfanden. In mehreren Priesterseminarien und Theologenkonvikten bildeten sich Gruppen des Xaveriusvereins, die recht fleißig arbeiteten.

Die missionswissenschaftlichen Bestrebungen führten 1916 und 1917 zu großartigen unterrichtenden Missionskursen, 1916 für den Klerus in Köln, 1917 für Lehrerinnen in Münster, die auf das ganze heimatliche Missionswesen recht befruchtend einwirkten. Die deutschen Katholikentage hatten schon seit Jahren die Pflege des Missionsgedankens in ihr Programm aufgenommen. Die gewaltigen Missionsversammlungen mit ihren zündenden Ansprachen und Reden, die seit der Tagung in Aachen 1912 an Stelle der bisherigen Sondersitzungen eingeführt waren, gehörten seitdem zu den glänzendsten Veranstaltungen der deutschen Katholikenversammlungen. Die Missionsbischöfe und Missionsoberen richteten ihre Heimatbesuche so ein, daß sie dieser katholischen Heerschau beiwohnen konnten. Für die Vorbereitungen der Missionsveranstaltungen besteht ein eigener Missionsausschuß, dem die bedeutendsten Vertreter des heimatlichen Missionswesens angehören.

Die Missionsarbeit in der Heimat erhielt im letzten Jahrzehnt immer stärker ein eigenartiges Gepräge durch die sogenannten Missionsfeste mit Predigten, Andachten, Vorträgen, Theaterspielen, Ausstellungen. Als zur Kriegszeit drei Missionsbischöfe

und viele ausgewiesene Missionare in Deutschland weilten, erreichte diese wirkungsvolle Missionspflege ihren Höhepunkt. Hunderte von Pfarreien und Vereinen richteten Missionssonntage ein, wo in Predigt, Christenlehre und Vortrag Missionspflicht und Missionsbefehl eindringlich dargelegt wurden. In den öffentlichen, immer stark besuchten Versammlungen gab dann ein Missionar Bericht über den Stand der Glaubensverbreitung und begeisterte die freudig lauschenden Mengen durch die Erzählungen seiner Erlebnisse. Der Xaveriusverein in Aachen organisierte die Missionsfeste in der stärksten Form und wußte eine Reihe von Dekanats-Missionssonntagen zu veranstalten, die namentlich in den Städten Aachen, Erkelenz, Eschweiler-Stolberg, Essen, Düsseldorf, Krefeld, Adenau überaus glanzvoll und erfolgreich verliefen. Gute Vorbilder boten für die Aufstellung der Programme an diesen Tagen die voraufgegangenen Missionsfeste in Fulda und während des Krieges in Münster i. W. Als im Mai 1918 in Fulda die erste große Generalversammlung des neuorganisierten Xaveriusvereins stattfand, ordnete der Bischof von Fulda sogar einen Missionstag für alle Pfarreien der Diözese an, wofür die Vereinszentrale in Aachen ein eigenes Vorbereitungsschriftchen Des Meisters Wort und Wille herausgab. Es bildete sich in den letzten fünf Jahren eine eigene Literatur für Missionsveranstaltungen heraus, die von den Missionsschriftstellern P. Huonder S. J., P. Freytag S. V. D., P. Arens S. J., Prof. Dr. Schmidlin, P. Streit O. M. I., P. Wallenborn O. M. I. und von der Xaveriuszentrale in Aachen besonders gepflegt wurde. Die Missionsfeste erfreuen sich bei Klerus und Volk großer Wertschätzung. Das Volk freut sich über die Kraft der Kirche, die ihre Sendboten bis an die Grenzen der Erde schickt, und erbaut sich an dem heldenhaften Glaubensmut der Missionspioniere. Der Klerus schätzt diese Veranstaltungen, weil sie wie kaum andere geeignet sind, einerseits das Volk von den verflachenden Vergnügungen abzuziehen, anderseits die Glaubensliebe und Bekenntnisfreude nicht unerheblich zu stärken. Nachweislich haben die Missionstage auf die Weckung von Missionsberufen außerordentlich günstig eingewirkt.

Die Pflege der Missionsliteratur ging neben diesen praktischen Arbeiten einher und befruchtete diese im stärksten Maße. Während die einen auf der Kanzel und auf der Rednertribüne Missionssinn und Opfergeist in die Seelen ihrer zahlreichen Zuhörerschaft einpflanzten, waren andere damit beschäftigt, die geistigen Waffen zu



schmieden, um den Kampf gegen Gleichgültigkeit und Unkenntnis zu führen. Der gewaltige Erfolg der deutschen heimatlichen Missionsarbeit ist nicht zuletzt der Tatsache zuzuschreiben, daß sich nach und nach etwa 26 Missionszeitschriften bildeten, die über einen Leserkreis von schätzungsweise einer Million Missionsfreunden verfügten. Auch die 25 Kalender dürften mit ihren anderthalb Millionen Abnehmern stark mitgewirkt haben. Daß gerade die Kalender auch einen bedeutenden Gewinn abwarfen, sei nur beiläufig erwähnt. In den gebildeten Kreisen warben die katholischen Missionen (Illustrierte deutsche Monatsschrift des Vereins der Glaubensverbreitung) mit über 20 000 Abnehmern. Die Zeitschrift für Missionswissenschaft befaßt sich mit den wissenschaftlichen Fragen der Glaubensverbreitung und wirkt weniger direkt begeisternd, denn als Arsenal für den Forscher und als Quelle für den Redner. Praktisch aufklärend für den Klerus arbeitet das in den letzten Kriegsjahren erschienene stark verbreitete Jahrbuch Priester und Mission, Organ der Missionsvereinigung für Priester der Erzdiözese Köln, das 1919 als Halbjahrsschrift für die Erhaltung und Verbreitung des Glaubens erschienen ist. Nicht zu übersehen ist der außerordentliche Einfluß, den in den gebildeten Kreisen die Ausgabe D (für Studierende) der Weltmission der katholischen Kirche ausübt, denn sie gelangt auf dem Wege über die höhere und mittlere Schule direkt in Familien, die oftmals nicht leicht für religiöse und kirchliche Interessen zu gewinnen sind. Die Zentrale des Xaveriusvereins in Aachen kann gerade hier von erstaunlichen Erfolgen ihrer 50 000 Gymnasiastenleser berichten. Auf demselben Gebiete werben die Monatsblätter für Studierende, die sich in erster Linie an die Studenten auf den Hochschulen richten, jedoch in letzter Zeit die höheren Schulen zu gewinnen suchen. Für die Weckung des Missionssinnes in den breiten Schichten des Volkes darf die ständig wachsende, erzählende und berichtende Missionsliteratur nicht gering angeschlagen werden. Auf diesem Gebiete wirken besonders die Jesuiten, Franziskaner, Steyler, Oblaten, Benediktiner, Pallottiner, Dominikaner und der Aachener Xaveriusverein, die mit eigenen Sammlungen größeren und kleineren Umfanges hervorgetreten sind, während das missionswissenschaftliche Institut in Münster i. W. durch Univ.-Prof. Dr. J. Schmidlin eine Sammlung missionswissenschaftlicher Abhandlungen und Texte begann.

In den Kriegsjahren hat man gern das Missionswesen nach militärischen Ausdrücken zergliedert und von Heimatarmee und Fronttruppen gesprochen. Erstere trat bisher in ihrer verschiedenartigen Gliederung und mit ihren mannigfachen Mitteln der Werbetätigkeit vor uns hin. Jedoch haben wir den Kern der Heimatarmee, für den zum Teil diese Aufwendungen gemacht werden, noch nicht genannt: unsere Missionsorden und Gesellschaften mit ihren Klöstern, Studienhäusern und Ausbildungsanstalten. Hier bietet sich dasselbe Schlußbild glänzendster Auswirkung nach langsamem Aufstieg aus den bescheidensten Anfängen, wie bei den meisten Unternehmungen der deutschen katholischen Missionsarbeit innerhalb 40 Jahren.

Schon vor Errichtung des Kaiserreichs waren die deutschen Jesuiten in die indischen Diözesen Poona und Bombay gezogen. Da sie schon gleich zu Beginn der neuen Ära aus dem deutschen Vaterlande vertrieben wurden, errichteten sie ihre Häuser an den Grenzen des Reiches. Wie bei den Franziskanern und Lazaristen werden ihre Missionare in den Ordenshäusern erzogen, während von den alten Orden die Dominikaner eine Missionsschule in Vechta und die Kapuziner Studienhäuser in Königshofen (Elsaß), Münster und Krefeld einrichteten, die sich stets einer starken Besetzung erfreuten. Die alten Orden ließen sich in der Missionsarbeit von einer stattlichen Anzahl Neugründungen einholen und zum Teil überflügeln. Zwei davon sind deutschen Ursprungs: die Gesellschaft des göttlichen Wortes in Steyl und die Benediktiner von St. Ottilien. Erstere, von P. Arnold Janssen 1875 ins Leben gerufen, blühte mächtig auf. Durch ihre Kalender und Zeitschriften ist sie in allen deutschen Pfarreien bekannt geworden und konnte nach und nach Niederlassungen in Steyl, St. Gabriel bei Wien, Heiligkreuz bei Neisse, St. Wendel bei Saarbrücken, St. Rupert bei Salzburg, St. Franz Xaver bei Driburg, Tirschenreuth in Bayern gründen. Am 1. Januar 1914 zählte die Gesellschaft 628 Priester, 888 Brüder, 1448 Studierende. Die St.-Benediktus-Genossenschaft von St. Ottilien besitzt nur Niederlassungen in Bayern, wo außer den Franziskanern und Kapuzinern lange Zeit keine anderen Ordensgesellschaften zugelassen waren. Drei große Abteien in St. Ottilien, Münsterschwarzach und Schweiklberg und zwei Priorate in München und Dillingen bildeten seit ihrer Gründung

1884 eine ausgezeichnete Schar von Glaubensboten, zuletzt unter der Führung des auch schriftstellerisch hochgeschätzten Erzabtes Norbertus Weber aus.

Die anderen Missionsgesellschaften, die in Deutschland entweder eigene Provinzen gründeten oder in besonderen Häusern des Auslandes deutsche Zöglinge heranbildeten und nur eine Missionsprokura besaßen, sind ausländischen, meist französischen Ursprungs. Nur die in Südafrika wirkenden Mariannhiller Missionare, ehemalige Trappisten, wurden von einem Deutschen, Abt Franz Pfanner, und mit deutschen Glaubensboten gegründet. Auch die in Rom entstandene Genossenschaft des göttlichen Heilandes, Salvatorianer, hat einen deutschen Priester zum Gründer, P. Franz M. vom Kreuze Jordan, und rekrutiert sich zum größten Teil aus Deutschen. Von den im folgenden zu nennenden Ordensgesellschaften sind drei ausschließlich für die Heidenmission bestimmt: die Weißen Väter (Provinzialsitz Trier, Niederlassungen in Rietberg, Haigerloch und Altkirch), die Väter vom Hl. Geist (Provinzialsitz in Knechtsteden bei Köln, Studienhäuser in Zabern, Neuscheuern und Broich) und die Pallottiner (Provinzialhaus zu Limburg a. Lahn, Häuser in Ehrenbreitstein, Vallendar, Olpe, Bruchsal). Die letztere Gesellschaft, in Italien entstanden, hat in Deutschland ihre stärkste Verbreitung gefunden.

Die übrigen sind zugleich in der heimatlichen Seelsorge tätig, setzen sich jedoch kräftig für die Heidenmission ein. Die Oblaten der Unbefleckten Jungfrau bauten in Hünfeld bei Fulda ein großes Provinzialatshaus mit theologischer Studienanstalt und gründeten Häuser in Engelport bei Treis, Ruprechtsau, Essen-Borbeck und Capellen bei Neuß. Die Missionare vom hl. Herzen Jesu sind als „Hiltruper Patres" weit bekannt, weil sie in Hiltrup bei Münster ihren Hauptsitz haben. In Oeventrop bei Arnsberg besitzen sie eine theologische Lehranstalt. Die Maristenpatres wählten Meppen in Hannover als Sitz des Provinzials, während die gleichfalls aus Fankreich stammenden Oblaten des hl. Franz von Sales durch österreichische Patres in Palenberg bei Aachen ein Studienhaus mit Sitz des Provinzials gründeten. Im letzten Kriegsjahr erwarben sie noch Overbach bei Jülich, um dort eine Studienanstalt einzurichten. Die Priester des hl. Herzens Jesu erzogen in dem nahe an der holländischen Grenze bei Aachen gelegenen Sittard zahlreiche deutsche Knaben zu mutigen

Missionaren. Seit 1912 haben sie eine Missionsprokura in Krefeld, Alexanderplatz 25. In ähnlicher Lage befanden sich die Väter von den hl. Herzen Jesu und Maria (Pikpusianer), die ein Studienhaus in Simpelveld bei Aachen und eine Prokura in Aachen besitzen. Im letzten Kriegsjahre errichteten sie eine eigene deutsche Provinz. Die Salesianer Don Boscos erstrebten auch in den letzten Jahren eine Niederlassung in Deutschland. Zur Kriegszeit beschränkten sie sich auf eine kleine Residenz in Herbesthal bei Aachen.

Die stolze Zahl der Missions-Männerklöster erfuhr eine wertvolle Ergänzung durch die Frauenorden. Die stärkere Beteiligung des weiblichen Geschlechtes an den direkten Arbeiten der Glaubensverbreitung fällt in die letzten Jahrzehnte der katholischen Missionsgeschichte. Als die Verkehrserleichterungen und einige andere Kulturfortschritte die bisheran allzu großen Schwierigkeiten etwas behoben hatten, drängten sich tapfere Jungfrauen in hellen Scharen zu dem recht mühsamen Missionsdienst im Heidenlande. In Deutschland zählten wir beim Kriegsende 18 Frauengenossenschaften, die Missionarinnen ausbildeten. Fast alle besitzen stattliche Häuser und sind in der Lage, vielen Bewerberinnen Aufnahme zu gewähren. In manchen Fällen entstanden sie als Parallelstiftungen zu den Männerorden, um mit diesen gemeinsam gegen Götzendienst und Unglauben zu kämpfen, z. B. die Benediktus-Missionsschwestern für die Benediktiner von St. Ottilien, die Dienerinnen des Hl. Geistes für die Steyler Patres, die Missionsklarissen für die Franziskaner, die Missionsschwestern vom hl. Herzen Jesu für die Hiltruper, die Oblatinnen des hl. Franz von Sales für die Priester desselben Namens, die Pallottinerinnen, Salvatorianerinnen und Weißen Schwestern zeigen schon durch ihren Namen an, mit wem sie zusammenarbeiten. Die Missionsschwestern vom kostbaren Blute gründete der Stifter von Mariannhill, Abt Franz Pfanner, für seine Gesellschaft in Südafrika. Sie wirken jedoch heute auch an der Seite der Väter vom Hl. Geist, der Trappisten von Westmall und der Dominikaner in Dänemark. Die Borromäerinnen erwarben sich hohe Verdienste in der europäischen und asiatischen Türkei, die Dominikanerinnen von Schlehdorf in Bayern bilden ihre Schwestern für Südafrika aus, die Englischen Fräulein für Indien und Rumänien. Die Franziskanerinnen von Nonnenwerth-Heythuizen sind in Brasilien, Nordamerika, Deutsch-Südwestafrika und Ostindien vertreten, die Franziskane-

rinnen-Missionarinnen Mariens zu Wien gewähren vielen deutschen Mädchen Aufnahme, um sie als Botinnen des Heils nach China, Japan, Indien und Afrika zu schicken. Lehrschwestern vom hl. Kreuz (Theodosianerinnen) und Töchter vom hl. Kreuz sahen wir nach Asien, Afrika und Amerika ziehen. Die Schwestern der christlichen Liebe zu Paderborn arbeiten in Nord- und Südamerika, und die gleichfalls aus Westfalen stammenden Schwestern von der göttlichen Vorsehung, Mutterhaus Münster i. W., nehmen sich der Jugend, Frauenwelt und Krankenpflege in Brasilien und Kamerun an. Deutsche Vinzentinerinnen dürften in der ganzen Welt zu treffen sein. Fast 2000 deutsche Missionsschwestern leisteten tüchtige, aufopferungsvolle Arbeit in sämtlichen Erdteilen an den Stellen, wohin sie von ihren Oberen geschickt waren.

Die von zwei französischen Priestern gegründeten und in Frankreich am meisten verbreiteten Brüder-Lehrorden, Maristen-Schulbrüder und Brüder der christlichen Schulen, sind leider in Deutschland wenig bekannt. Die Maristen-Schulbrüder hatten in Recklinghausen und in Furth bei Landshut je eine Anstalt. Die Söhne des hl. Johann Baptist de la Salle konnten in Metz und Oberginingen Niederlassungen gründen. Stärker sind sie in Österreich vertreten.

Eine Eigenart im Wirken der deutschen Missionsorden und Gesellschaften bildet die Zusammenkunft der Äbte und Provinziale auf der „Superiorenkonferenz“, die in den vielgestaltigen Missionsfragen ein einheitliches Vorgehen erstrebt und bisher segensreich gewirkt hat. Sie steht mit den übrigen großen Missionsfaktoren der Heimat in engster Verbindung.

Unter dem Schutz und in dem Wohlstand des deutschen Kaiserreiches konnte sich dieses oben geschilderte reiche Missionsleben entfalten, unter der schwarz-weiß-roten Flagge zogen die Sendboten des Glaubens mit dem Kreuz in der Hand nach allen Himmelsrichtungen aus, überall geschützt, geachtet, gefördert durch das Land, das von der starken Hand der Hohenzollernkaiser regiert wurde.

Deutsche Missionare waren auf der ganzen Erde zu finden. In den deutschen Kolonien machten die Orden und Gesellschaften naturgemäß die größten Anstrengungen und die kräftigsten Angriffe auf den Wahn des Heidentums. In Deutsch-Süd-



west übernahmen die Oblaten von Hünfeld und die vom hl. Franz von Sales je eine Apostolische Präfektur und ließen sich durch keine Schwierigkeiten von ihrer mühevollen, fast undankbaren Arbeit abschrecken. Mit dem Blut deutscher Glaubensboten ist der Boden Deutsch-Ostafrikas getränkt, wo sich die Weißen Väter, die Benediktiner von St. Ottilien und die Väter vom Hl. Geist in die Arbeit teilten. Kamerun zeigte gerade in den letzten Jahren die Ansätze zu einer herrlichen Ernte, die in 25jähriger leidensvoller Arbeit von den unermüdlichen Pallottinern gepflückt worden wäre, wenn der Krieg nicht vieles zerstört hätte. Im Norden der Kolonie, tief im Innern, kämpften die Sittarder Herz-Jesu-Priester mit Erfolg gegen Heidentum und Islam. Auch Togo gilt als Musterland deutsch-missionarischer Tüchtigkeit. 25 Jahre weilten hier die Steyler Patres, Brüder und Schwestern. Unter dem mörderischen Klima der Südsee-Inseln und im harten Ringen mit tiefstehenden Völkerschaften erzielten die Hiltruper Patres und Schwestern vom hl. Herzen Jesu die herrlichsten Erfolge. Neupommern und die Marshall-Inseln gehören zu den Ruhmestaten der modernen Mission. Gleich zäh, schwer und verlustreich, aber auch mit reicher Seelenernte arbeiteten die Steyler im Kaiser-Wilhelms-Land und in Kiautschou — in ersterem haben auch Pikpusianer begonnen —, ferner die Maristen auf den Salomonen und Samoa, die Kapuziner auf den Marianen und Karolinen.

Deutsche Glaubensboten wirken außerdem in allen vier Weltteilen unter fremder Flagge, zum Teil in Verbänden, die ihnen ganz anvertraut sind, zum Teil in kleineren geschlossenen Gruppen, zum Teil in fremdländischen Verbänden. So rechnete ein Jesuit vor kurzem aus, daß 55 seiner Mitbrüder in ausländischen Ordensprovinzen und Nationen tätig sind. Oftmals stoßen wir in französischen und englischen Missionsberichten auf deutsche Namen, auf Bischöfe und Missionsobere deutscher Herkunft. Eine besonders hohe Zahl an Missionaren stellte stets das Alemannenvolk in Elsaß-Lothringen. Die uneigennützige Opferbereitschaft des deutschen Missionswesens, die sich hier kundgibt, wird in der Zukunft besonders von uns stark geübt werden müssen.

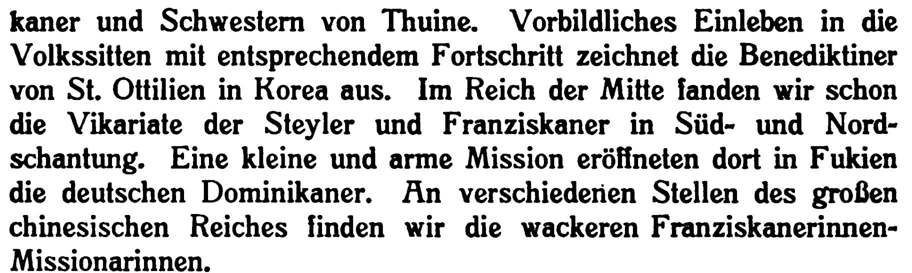
Abgeschlossene Missionsgebiete wurden den Jesuiten in Indien mit den Diözesen Bombay und Poona übertragen, den Franziskanern in Nordschantung und in Brasilien, den Steylern in Südschantung und auf den Philippinen, den Salvatorianern in Assam, den Mariann-

hillern in Südafrika, abgesehen von einigen ganz kleinen Enklaven, wo Gruppen von deutschen Glaubensboten bestimmte missionarische Ziele verfolgen. Ein größeres Gebiet, das freilich in der Hauptsache von Österreichern gepflegt wird, jedoch mit starker deutscher Unterstützung an Geld und Personal, ist das zentralafrikanische Vikariat des Bischofs Franz Xaver Geyer aus dem Missionshaus Milland bei Brixen. Am Sambesi übernahmen die Steyler eine frühere Jesuitenmission. Am Kongo wirkten die Herz-Jesu-Priester von Sittard. Mit den Mariannhillern in Südafrika stehen dort an der Heidenfront die deutschen Oblaten von Hünfeld, die Dominikanerinnen von Augsburg und die Schwestern vom kostbaren Blute. Ganz im Nordosten, in Ägypten, üben deutsche Borromäerinnen ein Apostolat der Liebe und Barmherzigkeit in Kranken- und Waisenhäusern.

Amerikas Missionskarte zeigt sich auch von den verschiedensten deutschen Ordensleuten durchsetzt: Im Eisgebiet des Nordens die Oblaten von Hünfeld, bei den Indianern der Prärie Oblaten und Jesuiten, unter den Negern der Vereinigten Staaten die Steyler, in den Kolonistenmissionen Mittelamerikas die Pallottinerinnen, im araukanischen Chile Kapuziner mit Lehrschwestern vom hl. Kreuz, gemischte Heiden- und Kolonistenmission durch die Jesuiten, Franziskaner, Pallottiner und Steyler im übrigen Südamerika.

Indien ist stets ein Land gewesen, zu welchem sich deutsche Glaubensboten hingezogen fühlten. Bombay, Poona und Assam erwähnten wir schon. In Bettiah mühten sich die Kapuziner ab, unterstützt von den Kreuzschwestern. Englische Fräulein aus Nymphenburg brachten christliches Leben nach Allahabad. Auf der Insel Ceylon errangen die Hünfelder Oblaten unter zahllosen Mühen gute Erfolge. Neben den Steylern sehen wir auf den Philippinen noch Pallottiner, die sich auch der armen Eingeborenen des australischen Festlandes in Kimberley annehmen. Holländisch-Hinterindien ließ deutsche Franziskanerinnen-Missionarinnen zu. Zahlreiche deutsche Kräfte sind bei den Pikpus- und Millhillmissionaren der Südsee festzustellen.

Japan hat zahlreiche Missionsanstalten, an denen deutsche Patres wirken. Am berühmtesten ist die von den Jesuiten eingerichtete Hochschule, die christlichen Geist in die japanische Kultur zu bringen sucht. Auf diesem schwierigen japanischen Missionsfelde arbeiten mit langsam steigenden Erfolgen die Steyler, Franzis-



kaner und Schwestern von Thuine. Vorbildliches Einleben in die Volkssitten mit entsprechendem Fortschritt zeichnet die Benediktiner von St. Ottilien in Korea aus. Im Reich der Mitte fanden wir schon die Vikariate der Steyler und Franziskaner in Süd- und Nordschantung. Eine kleine und arme Mission eröffneten dort in Fukien die deutschen Dominikaner. An verschiedenen Stellen des großen chinesischen Reiches finden wir die wackeren Franziskanerinnen-Missionarinnen.

Deutschen Fleiß, deutsche Zähigkeit, deutschen Mut und deutsches Blut treffen wir am Ende unserer Periode in der ganzen Welt. Gerade an diesem Bilde läßt sich der unermeßliche Schaden übersehen, den der Weltkrieg diesem Wirken der katholischen Missionskirche geschlagen hat. Die Hohenzollernperiode gehört unzweifelhaft zu den bedeutendsten der deutschen katholischen Missionsgeschichte. Daher sah man es 1913, beim 25jährigen Regierungsjubiläum Kaiser Wilhelms II., als natürliche Dankesschuld an, ihm aus den katholischen Missionskreisen eine begeisterte Huldigung zu bereiten. Eine bedeutende Spende für das katholische deutsche Missionswerk trug den Namen des Kaisers, der in 25 glücklichen Regierungsjahren sein Volk gut geführt und die Mission trefflich geschützt hatte. Es liegt jetzt an uns, den Missionsgeist in der Heimat treu zu erhalten und auf den Außenposten den Weisungen des Hl. Vaters zu folgen. Im Gehorsam, in Bescheidenheit und mit dem alten Opfergeist werden wir auch in der noch dunkel und anscheinend bedrohlich vor uns liegenden Zukunft den erhabenen Weltaufgaben unserer hl. katholischen Kirche gute Dienste tun können. Der Rückblick auf die herrliche Gestaltung des deutschen Missionswesens namentlich in den beiden letzten Jahrzehnten des Hohenzollern-Kaisertums wird in uns stets eine stolze Freude und Genugtuung hervorrufen. Ein mächtiger Grundbau für entschlossenes Weiterarbeiten ist geschaffen.

Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients.

Von Dr. Adolf Rücker, Professor an der Universität zu Breslau.

In den „Streifzügen durch die Kirchen und Klöster Ägyptens" hat S. K. H. der Prinz Johann Georg merkwürdigen Altarplatten des koptischen Ritus Aufmerksamkeit geschenkt und durch Beschreibung und Abbildung derselben christliche Archäologie und Liturgik in gleicher Weise zu Dank verpflichtet, um so mehr, als gerade die hölzernen Tafeln bisher wenig Beachtung gefunden haben. Der auf S. 11 des Buches ausgesprochenen Aufforderung, einige Notizen über dieses Gerät zusammenzustellen, möchte ich im folgenden nachkommen und Seiner Königlichen Hoheit dafür danken, sich auch für diese scheinbar geringfügige Einzelheit interessiert zu haben.

Auf dem Gebiete des koptischen Ritus sind zwei Arten solcher Tafeln im Gebrauch, steinerne und hölzerne, die sich in Form und Ursprung stark unterscheiden, wenn sie auch heute in ihrer Verwendung auf gleicher Stufe stehen.

A. Die hufeisenförmige Steinplatte.

Wohl als erster hat Alfred J. Butler[1] diese eingehender beschrieben. Gewöhnlich ist in der Oberfläche des gemauerten Altars eine hufeisenförmige Marmorplatte eingelassen, die an ihrer Peripherie von einem erhöhten Rande umgeben ist (s. Fig. 5). Die Oberfläche hat dann noch eine weitere Vertiefung, deren Grenzen mit dem äußeren Rande parallel laufen bis auf eine Ausbuchtung (Ausfluß) an der geradlinigen Vorderseite, so daß die innere Vertiefung von einer breiteren vorn unterbrochenen Umrahmung umgeben ist. Die Größe beträgt nach Länge und Breite meist annähernd 1 m. Steinplatten dieser Form finden sich (nach Butler) hauptsächlich in

[1] The ancient Coptic Churches of Egypt II (Oxford 1884) 7 ff. — S. a. Leclercq im Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie I 2, 3178 ff.

◆◆

den Klosterkirchen der Wüste, seltener sind sie in den Stadtkirchen; in Kairo sah Butler solche nur auf den drei Hauptaltären in el Muallaka, auf den Altären in der Krypta von Abu Sêfên und in einer Außenkapelle von Abu Sargeh. Strzygowski[2] kennt drei bis vier dieser Altarplatten in Kairo, eine in Dêr Mohareg, eine aus schwarzer Breccia in der el Hadra-Kirche in Dêr es-Suriani, eine (den Grabstein der Febronia) in Dêr Abu Hennis und eine im Museum von Kairo unter Nr. 8756[3], aus Aschmunein stammend. Auch die drei Altäre im Dêr Abu Makarius in der Sketischen Wüste haben die gleichen Platten (s. Fig. 5)[4]. Zwei solcher Platten hat man sogar bei Jerusalem gefunden, von denen eine im Museum der Benediktiner der Dormitio aufbewahrt wird[5].

Ist es schon seltsam, daß die rechtwinklige Oberfläche des koptischen Altars diese gar nicht dazu passende Platte trägt, so ist die Form an sich nach unserer Anschauung für eine Altarplatte noch viel auffälliger; die in zwei Absätzen erfolgende Vertiefung mit dem „Ausfluß“ an der geradlinig abschließenden Seite fordert eine Erklärung, die nach einigen unzureichenden Versuchen in der Hauptsache doch wohl befriedigend in den Aufsätzen von Strzygowski und Meringer in der Zeitschrift „Wörter und Sachen“ I (1909) 70 ff. und 181 ff. gegeben ist. Es hätten höchstens die „Agapentische“ Nordafrikas noch mehr herangezogen werden können.

Butler führte die Vertiefung und besonders den „Ausfluß“ auf die Zeremonie des Waschens der Altäre zurück, eine ganz unzureichende Begründung; glücklicher war er in der Erklärung der Hufeisenform, indem er auf alte Darstellungen des letzten Abendmahles verwies, während Strzygowski anfänglich[6] darin eine Anpassung an die halbrunde Apsis erblickte. Butler dürfte auf der richtigen Fährte gewesen sein, denn die Darstellungen des Abend-

---

[2] Der sigmaförmige Tisch und der älteste Typus des Refektoriums, in: Wörter und Sachen I (1909) 70 ff.

[3] Koptische Kunst 102 f. Abb. 157.

[4] Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Streifzüge 39, Bild 101.

[5] E. Brandenburg, Bericht über eine Reise in Syrien und Palästina (Gesellschaft für Pal.-Forschung, 5. Veröffentlichung 24, Bild 21). Sie wurden, wie mir P. Heinrich Hänsler O. S. B. mitteilte, im Garten der französischen Benediktinerinnen auf dem Ölberg (nicht „im Garten der deutschen Nonnen“) gefunden.

[6] Le relazioni di Salona col Egitto im „Bullettino di archeologia e storia dalmata“ XXIV (1901) 58—65; mit 4 Tafeln.

◆◆

mahles sowie sonstiger Mahlformen im christlichen Altertum setzen zum großen Teil das halbrunde Sigma voraus, um welches auf ringsherumgehenden Polstern die Speisenden sich lagern [7]. Ich verweise hier auf die zahlreichen Belege in den Bildern bei Wilpert, Die Malereien der Katakomben, Taf. 15, 2; 27, 2; 41, 2 und 3; 57; 62; 65, 3; 132, 1; 133, 1—3 (letztere vier sind nicht rein christlich); 157, 1—2; 184; bei einigen steht ein Tisch in der Mitte; ferner Wilpert, Mosaiken und Malereien S. 397 (Fig. 135) 796 (Fig. 362) 846 (Fig. 391) 847 (Fig. 392 und 393) 848 (Fig. 394). Letztere Darstellung (s. Abb. 10) ist dem Cod. Rossanensis entnommen und hat eine nahe Parallele in einem Mosaik von S. Apollinare nuovo in Ravenna [8]. Eine hier zu erwähnende Darstellung weist auch die Wiener Genesis auf: das Gastmahl am Geburtstag des Pharao (1 Mos. 40, 20) [9]; hier sind auch vor den einzelnen Gästen auf der sigmaförmigen Tafel kleine Ausbuchtungen eingezeichnet, wie sie uns ganz ähnlich auf später zu nennenden abendländischen Altarplatten begegnen.

Es bestehen somit Beziehungen zwischen dem Sigma der Mahldarstellungen und der hufeisenförmigen Altarplatte, der Weg aber, der von ersterem zur letzteren führte, war kein direkter, sondern ein Umweg über die Agapentische und Grabplatten. Der älteste Altar hatte mit dem Sigma nichts zu schaffen, es war der einfache Holztisch. Erst als man begann, auf den Gräbern der Verstorbenen, besonders der Märtyrer, den Jahrestag in Agapenmahlen und schließlich auch im eucharistischen Mahle zu begehen, war die Möglichkeit gegeben, die Tafeln, die zunächst als Agapentische auf den Gräbern dienten, allmählich auch für die eucharistische Feier üblich werden zu lassen und zuletzt in der Kirche auf dem Altar anzubringen. Wie dabei auch die Idee, Altar = Heiligengrab mitwirkte, dafür hat Fr. Wieland [10] Belege beigebracht. Agapentische sind hauptsächlich aus Nordafrika bekannt und eine Zusammenstellung derselben findet sich bei Leclercq, im Dictionnaire

[7] Vgl. E. Dobbert, Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst, Repertorium für Kunstwissenschaft XIV (1891) 175 ff.

[8] R. Garrucci, Storia dell' arte cristiana IV Taf. 250, 2; s. a. Wörter und Sachen I 78.

[9] Herausgegeben von W. von Hartel und Fr. Wickhoff in der Beilage zum Jahrbuch der kunsthistorischen Sammlung des allerh. Kaiserhauses, Bd. 15 und 16; das Bild ist auf Taf. 34.

[10] Mensa und Confessio (München 1906). Altar und Altargrab (Leipzig 1912).

d'Archéologie chrétienne et de Liturgie I, 1, 823—830. Sie sind z. T. ebenfalls hufeisenförmig und weisen vielfach reliefartige Schalen und eingemeißelte Fische, Geflügel und dergleichen als Symbol der Totenmahle auf, unterscheiden sich aber von den bisher besprochenen Altartafeln meist durch Inschriften und durch das Fehlen der eigentümlichen bandartig eingesäumten Vertiefung. Ein sehr auffälliges Stück ist die Tafel in der Grabkapelle des Alexander zu Tipasa; hier ist die hufeisenförmige Mitte von einem breiten, wulstförmigen und nach außen allmählich abfallenden Rand umgeben, der wohl das Polster des Sigmas darstellen soll [11]. — Wir finden also hier ganz ähnlich geformte Platten, die als Grabplatten und als Tische für das Totenopfer dienten; sobald das Märtyrergrab als Altar diente, wurde diese Platte zur Altarplatte und selbst dann beibehalten, als man vielleicht den ursprünglichen Zusammenhang gar nicht mehr kannte.

Während sich bei den nordafrikanischen Agapentischen und Grabplatten wohl vielfach die Hufeisenform, nicht aber die charakteristische Vertiefung der koptischen Altarplatten nachweisen läßt, hat sich letztere bei den koptischen Grabplatten erhalten. Von diesen hat Strzygowski eine ganze Reihe namhaft gemacht, z. B. Nr. 8706 (siehe Fig. 6) des Kairiner Museums [12], aus Alabaster; der innere Rand trägt eine rohe Verzierung (Weinranke), die innere Vertiefung die koptische Grabschrift eines Kosmas vom Jahre 502; das Museum in Alexandrien besitzt einen ähnlichen verzierten Stein aus Achmim, die Inschrift ist vom Jahre 512 [13]. Als Altarplatte dient eine solche Grabplatte in Dêr Abu Hennis, vom Grabe einer gew. Febronia aus dem Jahre 750. Als Grabstein ist wohl auch die halbkreisförmige Platte mit zwei Oranten (Fig. 3) im Museum zu Kairo (Nr. 35 184) [14] aufzufassen, wenn auch hier die innere Vertiefung der Skulptur Platz gemacht hat. Wie zäh solche einmal überkommene Formen festgehalten wurden, selbst wenn, wie man sicher annehmen muß, ihr ursprünglicher Zweck gar nicht mehr erkannt wurde, zeigt das Auftreten genau derselben Grabsteine auf mohammedanischen Gräbern. Strzygowski hat im Bullettino auf Taf. IV drei derselben abge-

[11] Vgl. Wieland, Mensa und Confessio 152 ff., und Altar und Altargrab 148 ff.

[12] Bullettino di archeologia e storia dalmata XXIV, Taf. III, 1. Vgl. Crum, Coptic Monuments 144, Taf. LV.

[13] Bullettino, Taf. III, 2. [14] Strzygowski, Koptische Kunst 102, Abb. 158.

bildet, einen weiteren aus der Derwischije-Moschee in Damaskus nach einer Photographie von Oppenheims in „Wörter und Sachen“ I. Zwei derselben (vgl. Fig. 7) stammen aus Nubien (v. J. 1027 bezw. 1136/37), einer aus der Umgebung Kairos und der letztere ebenfalls aus dem 11. Jahrhundert. Je ein weiterer befindet sich in der großen Moschee in Damaskus und im Hofe der großen Moschee von Hims [15].

Man kann demnach wohl mit Recht annehmen, daß die halbrunde Form der koptischen Altarplatten zunächst auf die gleiche Form der Grabsteine bezw. Agapentische zurückzuführen ist, und daß sich diese darin wieder an das vorbildlich gewordene, durch alte Darstellungen belegte Sigma der altchristlichen Mahldarstellungen anlehnen.

Wie aber sind die eigentümlichen Vertiefungen der Altarplatten zu erklären, die der praktischen Verwendung als Altar doch ganz fremd sind, da auch die Zeremonie des Waschens der Altäre durchaus nicht gerade solche Einbuchtungen erfordert? Die Antwort auf diese Frage hat Meringer [16] in einer Fortsetzung der Arbeiten Strzygowskis gegeben und die Beweiskraft seiner Deutung läßt sich durch den Hinweis auf die Agapentische (Totenmahle!) noch verstärken. Er hat auf Opferplatten des altägyptischen Totenrituals hingewiesen, von denen wir heute eine große Anzahl durch den Katalog Kamals [17] kennen gelernt haben (vgl. Abb. 1 und 2). Um den Toten Speise und Trank zu bieten, stellte man Platten als Tische auf, auf welchen Speise und Trank durch das Bild angedeutet wurden. Diese Platten haben meist eine hervorspringende Ausflußöffnung, in die die Rinnen und Vertiefungen der Oberfläche ausmünden; aus dem Ausfluß sollte offenbar der Opfertrank auf das Grab herabträufeln. Der äußeren Form nach sind diese Platten allerdings meist rechteckig, selten rund; ihr Urbild ist wieder die Speiseplatte des gewöhnlichen Lebens, wie sie heute noch im Orient üblich ist.

---

[15] Siehe Brandenburg in dem obengenannten „Bericht“ 25. Bei B. sind diese „Doppelnischen“ fälschlich mit hettitischen Felsskulpturen in Verbindung gebracht.

[16] Wörter und Sachen I (1909) 181 ff.

[17] Ahmed Bey Kamal, Tables d'offrandes (Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire Bd. 46: Text, Bd. 47: Tafeln (Le Caire 1909 und 1906). S. a. Ägyptische und vorderasiatische Altertümer aus dem Königlichen Museum zu Berlin, Taf. 57.

◆◆

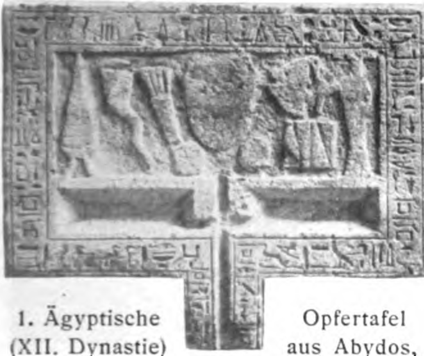
Die sakrale Opferplatte war eine durch Alter und Herkommen geheiligte Einrichtung, die man für den analogen Zweck der christlichen Totenmahle benutzte und die schließlich auf diesem Umwege zu Grabplatte und Altartisch wurde, nachdem sie unter der Einwirkung des Sigmas halbrunde Form angenommen hatte.

Als Speisetisch lebte die hufeisenförmig vertiefte Platte noch in Refektorien der Klöster fort, wie Strzygowski[18] gezeigt hat. In dem Speisesaal des Athosklosters Lawra stehen, wie das Bild von Kondakov deutlich erkennen läßt, 16 Tische in zwei Reihen und ein 17. in der Apsis; jeder derselben hat genau dieselbe Form wie die koptischen Altarplatten und steht durch je eine Steinbank getrennt mit der Rundung nach der Wand zu, so daß die „Ausflußöffnung" der inneren Vertiefung nach dem Gange zu liegt und ein leichtes Abräumen der Speisereste zu ermöglichen scheint. So hat sich dasselbe uralte Gerät auch außerhalb seines Ursprungslandes als klösterlicher Speisetisch erhalten.

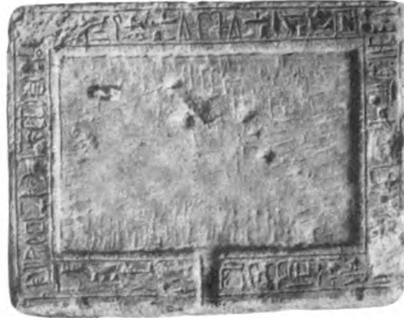
Es ist darum nicht verwunderlich, daß sich auch im Abendlande einzelne Beispiele dieser halbrunden Tafeln finden. Aus Salona stammt ein derartiges Fragment (s. Fig. 8), das sich im Museum von Agram befindet und von Strzygowski beschrieben wurde.[19] Die bandförmige, vorn unterbrochene Umrahmung trägt unter kleinen Arkaden (Heiligen-)Figuren und unten ein Bild des Propheten Jonas und des Meerungeheuers. Vielleicht haben wir auch hier eine Altarplatte vor uns.

Noch weiter nach Westen führt uns eine sicher in diesen Zusammenhang gehörige Platte (s. Fig. 9), die Rohault de Fleury beschreibt und abbildet.[20] Die halbrunde Platte ruht auf drei Säulen und zeigt noch sechs halbkreisförmige Ausbuchtungen. Fleury schreibt diesen Altar, der sich heute im Museum von Vienne befindet, der Merowingerzeit zu; er kennt noch ein ähnliches Exemplar, das aber einen ganzen Block darstellt, im Museum von Clermont.[21] Das Auffällige des Vienner Altares sind die sechs Halbkreise, in die die Vertiefung in den äußeren Rand ausladet; die gleiche Erscheinung zeichnet auch den kreisrunden Altar von St. Étienne in Besançon aus.

[18] Wörter und Sachen I 75 ff. [19] Bullettino, Taf. II.
[20] La Messe I 164, Taf. LII. [21] La Messe I 164.



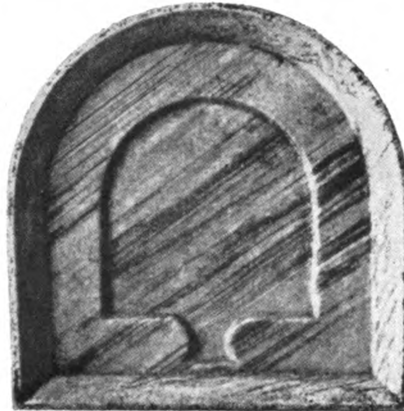
1. Ägyptische Opfertafel (XII. Dynastie) aus Abydos, im Museum zu Kairo.
(Nach Kamal, Catalogue.)



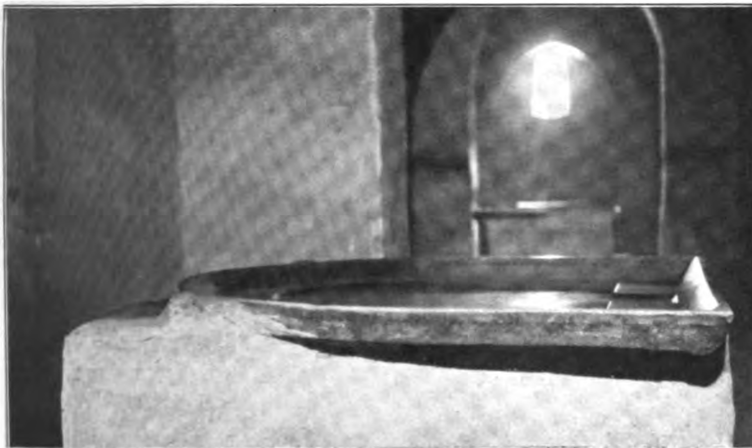
2. Ägyptische Opfertafel (XVIII. Dynastie), im Museum zu Kairo. (Nach Kamal, Catalogue.)
(Die Skulpturen des Innenfeldes sind beseitigt.)



3. Koptische Grabplatte, im Museum zu Kairo.
(Nach Strzygowski, Koptische Kunst.)



4. Koptische Altarplatte, im Museum zu Kairo.
(Nach Strzygowski, Koptische Kunst.)



5. Altar in der el Hadra-Kirche des Klosters Abu Makarius in der Sketischen Wüste.
(Phot. Prof. Dr. Karge, Münster i. W.)



6. Koptische Grabplatte des Kosmas, im Museum zu Kairo.
(Nach Crum, Coptic monuments.)



7. Muhammedanischer Grabstein in der Moschee in Dirr (Nubien).
(Nach Bulletino.)



8. Fragment aus Salona, im Museum zu Agram.
(Nach Bulletino.)



9. Altarplatte im Museum zu Vienne.
(Nach Rohault de Fleury, La Messe.)



10. Das letzte Abendmahl im Codex Rossanensis.
(Phot. Prälat Wilpert, Rom.)

Hierfür möchte ich aus der Buchmalerei eine Parallele anführen; in der Wiener Genesis (vgl. oben) liegen die Diener des Pharao um das Sigma, auf welchem vor den einzelnen Plätzen noch ein Halbkreis eingezeichnet ist. Es scheint mir dies ein verkleinertes Sigma für jeden einzelnen Teilnehmer darzustellen, wie denn auch im Refektorium des obengenannten Klosters für jeden Mönch eine Platte bestimmt war; daneben konnte die kleine Ausbuchtung noch dem praktischen Bedürfnis (als Teller oder dergl.) entgegenkommen. Jedenfalls zeigt das Bild der Wiener Genesis, daß es auch derartige Platten gab, von denen uns nur noch der Altar von Vienne (und Besançon) erhalten sind.

Mit einem erhöhten Rande versehene rechteckige Altarplatten aus der älteren Zeit enthält das Werk von Fleury in großer Zahl; für diese Einrichtung, die der Zweck des Altars an sich gar nicht erfordert, könnten ebenfalls die Agapentische als Vorbild gedient haben.

B. Die hölzernen Altarplatten.

In den koptischen Kirchen der Städte herrschen nach B u t l e r (II 9) die hölzernen Altarplatten vor. In eine Vertiefung der Oberfläche des Altars eingelassen, ähnlich wie unsere altaria portatilia, dienen sie demselben Zweck wie die steinernen, doch sollen nach demselben Autor nicht beide zugleich vorkommen. Solche Platten finde ich erwähnt in den „Streifzügen durch die Kirchen und Klöster Ägyptens“ im Dêr Abu Sêfên in Altkairo S. 10 (Abb. 32); auf einem Altar im Dêr Abu Makarius der Sketischen Wüste S. 39 (Abb. 102); S. 55 zwei in der Kirche des Dêr Abu Sêfên bei Kamule (eine ist unter Nr. 168 abgebildet). Demnach kommen sie doch auch in den Wüstenklöstern vor, wie schon E. F a l l s eine solche in Dêr Baramus gesehen hat.[22] Wie die Abbildungen zeigen, tragen sie außer verschiedenen Kreuzen auch koptische Inschriften, z. B. Nr. 32: $\overline{IHC}$ $\overline{\Pi XC}$ ⲁϥ-ϭⲣⲟ (= Ἰησοῦς Χριστὸς νικᾷ) auf dem äußeren Rand Ps. 86, 1—2 (Fundamenta eius in montibus sanctis, diligit Dominus portas Sion super omnia tabernacula Iacob. Gloriosa dicta sunt de te civitas Dei); im Kreis um das mittlere Kreuz Ps. 83, 4 (Altaria tua, Domine

[22] Ein Besuch in den Natronklöstern der Sketischen Wüste (Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXV 3, 68 f. und „Drei Jahre in der Libyschen Wüste“ (Freiburg i. Br. 1911) 87.

Deus virtutum, rex meus et Deus meus). — Derartige Tafeln sind z. B. bei Abu Salih[23], einem arabisch schreibenden Chronisten des 12. Jahrhunderts, erwähnt; Fol. 30b (Kloster und Kirche des hl. Menas in Al-Fustat): „Über dem Altar ist eine hölzerne Kuppel, von Marmorpfeilern getragen, und auf diesem Altar ist eine hölzerne Tafel"; Fol. 37a (Kirche des Abu Sêfên, 1168 verbrannt, 1175—1176 wieder hergestellt) „eine hölzerne Tafel wurde auf dem Altar niedergelegt." Nach dem Archaeological journal XXIX (1872) 122 muß es auch Platten mit Bildern von Heiligen und biblischen Szenen gegeben haben.

Besonderes Licht auf die Verwendung dieser Altaria portatilia auf Pilgerzügen und Reisen wirft Kanon 29 des Klemens (oder „Brief des Petrus").[24] „In jeder Kirche sollen zwei Altäre sein, einer, der von einem Orte zu anderen getragen werden kann, wie die Lade der Israeliten, die in der Wüste getragen wurde, und ein anderer, der unbeweglich ist." Butler (II 26) erzählt nach Renaudot, Hist. Patr. Alex. 282 einen Fall, in welchem ausdrücklich eine hölzerne Altartafel als Reisealtar (als Privileg) verliehen wurde. Der König Zacharias von Nubien sandte um 850 seinen Sohn nach Alexandrien und Bagdad, und der koptische Patriarch gab ihm auf der Heimreise eine solche Tafel als Zeichen seiner besonderen Gunst für seinen Vater mit. Diese Konzession sei nur im Hinblick darauf gemacht worden, daß die Nubier kein seßhaftes Leben führten. Butler vermutet, daß man auch später vielfach die hölzernen Platten als portatilia auf Reisen mitgenommen habe; so erkläre sich das Verschwinden derselben aus den Stadtkirchen am besten.

Der Ritus der Konsekration der „Holztafel, auf daß sie zum Altare werde", findet sich im koptischen Pontifikale Tukis Bd. II, S. ⲝⲁ und ist von Renaudot[25], der auch sonst eine Anzahl Notizen über diese Altarplatte gesammelt hat, übersetzt. Die silberne *τράπεζα*, die nach einem Enkomium auf den hl. Klaudius einer Kirche ge-

---

[23] The Churches and Monasteries of Egypt, herausgegeben von B. T. A. Evetts und A. Butler (Anecdota Oxoniensia Sem. Series P. VII, Oxford 1895).

[24] Vgl. Riedel, Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien 173. Il Fetha nagast tradotto e annotato da Ignazio Guidi (Rom 1899) 19. Die Schrift stammt aber erst aus der Zeit der mohammedanischen Herrschaft.

[25] Liturgiarum orientalium Collectio I (Frankfurt 1847) 55; vgl. auch 164 ff. und 311 f.

stohlen worden war [26], dürfte ebenfalls eine hölzerne, mit Silber verzierte Altarplatte gewesen sein.

Es liegt nahe, in dem Tabot der von Alexandrien abhängigen Kirche der Abessinier einen Verwandten unserer Altarplatte zu erblicken. So schreibt der Lazarist Coulbeaux, der als Missionär Abessiniens bekannt ist, in den Missions catholiques 1898, S. 381: „Der Tabot ist eine Holztafel mit dem Namen des Heiligen, dem die Kirche geweiht ist. Er ist selbst beim unwissenden und abergläubischen Volke Gegenstand einer besonderen Anbetung, wie sie selten dem eucharistischen Geheimnisse, das dort vollzogen wird, entgegengebracht wird." Genauer beschreibt den Tabot der Pfarrer Wrubel in der schweizerischen altkatholischen Zeitschrift „Der Katholik" vom 12. Dezember 1891 (S. 409): „In einem Kästchen im Allerheiligsten befindet sich der Tabot. Es ist dies eine Tafel aus fehlerlosem besten Holze, etwa 60 cm im Quadrat und 0,05 m dick. In der Mitte derselben ist ein Kreuz angebracht, in den vier Ecken die Symbole der vier Evangelisten; ober- und unterhalb des Kreuzes stehen in äthiopischer Schrift die Namen der Buchstaben X und W; links und rechts davon diejenigen von B und I und der Name Jesus Christus. Dann trägt die Tafel noch andere Inschriften, darunter die Widmung des Stifters des betreffenden Tabots zu Ehren eines bestimmten Heiligen. Der Tabot ist der heiligste Gegenstand der abessinischen Christen. Er wird von Abuna geweiht, in viele seidene Tücher gehüllt und entschwindet nun für immer den Augen der profanen Welt. Wohl wird er bei Festen von Priestern in der Prozession herumgetragen, aber bleibt auch da in Tücher gehüllt." Eine solche Prozession ist beschrieben auf S. 47 und dargestellt auf Taf. VIII und IX des 3. Bandes der deutschen Aksum-Expedition (Berlin 1913).

Gewöhnlich wird Tabot jener Kasten genannt, der im Allerheiligsten steht, und in welchem die Platte aufbewahrt wird; hier mag die Anschauung mitwirken, wonach die Bundeslade von David, dem Sohne der Königin von Saba und des Königs Salomon, von Jerusalem nach Abessinien gebracht worden sei und in Aksum aufbewahrt wurde. [27] Ein monströses Exemplar ist dargestellt bei G. K. Rein,

[26] O. von Lemm, Kleine koptische Studien LVI 14.

[27] Siehe E. Galtier, Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte (Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale IV 4 [Le Caire 1905] 188 ff.).

Abessinien, 1. Bd. Taf. VII, eine Beschreibung, nach welcher es auch steinerne Tabots gibt, steht auf S. 388.

Hölzerne (oder steinerne) Altarplatten sind indes keine Besonderheiten der Kirchen des Nillandes, auch die übrigen Kirchen des Morgenlandes kennen sie.

Bei den Westsyrern wird sie ṭablīta genannt, womit in weiterem Sinne auch der Altar bezeichnet wird (vgl. Renaudot II 46). Ich kenne davon keine Bilder und kann daher nur auf die literarische Bezeugung eingehen. Die früheste Erwähnung scheint bei Johannes, Bischof von Tella (512—519, † 538), vorzuliegen; im Kanon 14 [28] fragt der Schüler: Si adsit necessitas urgens, an fas est absque tabula consecrata consecrare quis calicem? Magister: Si deficiat altare et necesse sit consecrare calicem, consignetur (calix) sine haesitatione etiam absque altari. Kanon 16 [29] besagt, daß am Gründonnerstag der Altar abgewaschen werden soll, aber nicht die tabula. Kanon 47 [30]: Wenn eine tabula gefunden wird, so darf darauf ebensowenig das Meßopfer gefeiert werden, wie wenn es sich um einen Altar der Perser (ostsyr. Nestorianer) handelte (Kanon 46), auch wenn vertrauenswürdige Männer erklären, daß sie von Orthodoxen geweiht sei. Johannes beruft sich hierfür auf Mar Aba von Beth Kadisa. Dann werden die Altartafeln in den Bestimmungen erwähnt, welche dem Patriarchen Severus von Antiochien zugeschrieben werden, die indes (nach Rahmani) den „Capita seu quaesita ab orientalibus exarata et missa ad patres sanctos, qui eis responsa dederunt hisce resolutionibus" [31] entnommen sind und von einem Bischof Konstantin von Laodicea nach dem Tode des Severus (538) verfaßt wurden. Barhebraeus hat sie dann in seinen Nomokanon aufgenommen. [32] Sie enthalten folgende Angaben: In unruhigen Zeiten, wenn man keine Kirchen und Altäre konsekrieren könne, schicken wir „altare hoc et tabulam sanctificatam ad presbyteros, ut ponant in templis, quae uncta non fuerint, et ministrent super eam". Durch die Auflegung einer solchen Tafel wird aber der Altar selbst nicht kon-

[28] Th. J. Lamy, Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica (Loewen 1859) 73. [29] S. 75. [30] S. 95.

[31] Herausgegeben von Rahmani in den Studia syriaca, fasc. III, S. 30 ff.

[32] Lib. I, Sect. VI und VII (Syr. herausgegeb. von Bedjan 12 f. und 17 f. Lat. in: Mai, Scriptorum veterum nova collectio tom. X 2, 9 ff.). Renaudot, Lit. or. coll. II 56, gibt eine lateinische Übersetzung des Weiheritus nach einer Florentiner Hs.

◆◆

sekriert. Eine gemalte Tafel ist ungeeignet für die Weihe. Über die Weihe eines Altars, die auch für Altartafeln Anwendung findet, gibt (Ps.-)Severus ebenfalls Anweisungen.

Jakob von Edessa († 708) befaßt sich in Kanon 25 und 27 mit diesem Gegenstande[33], desgleichen Georg, der Araberbischof, in einem Briefe an den Klausner Josue vom Jahre 718[34]. Letzterer sagt: Zwar werde durch den Mangel einer Tafel die Vollkommenheit und Vollständigkeit des Leibes und Blutes Jesu Christi nicht beeinträchtigt, aber es sei ein schwer zu rügender kanonischer Verstoß, wenn man aus Nachlässigkeit die hl. Altartafel beiseite lasse. Zur Illustrierung des Falles erzählt er ein Ereignis, das sich 70 Jahre vorher, zur Zeit des Bischofs Sergius Zakunaja, Erzbischofs von Kartamin, und des Periodeuten Gabriel, des Lehrers Georgs, bei einer Visitation in Nira (im Gebiete von Aleppo) zugetragen hatte. Man hatte den Altar festlich geschmückt, aber die Opfertafel vergessen. Erst nach der Darbringung des hl. Opfers bemerkte man das Versehen. In dem sich daran anschließenden Meinungsaustausch erkannte man an, daß man trotzdem wirklich den Leib und das Blut Christi empfangen hätte. — In einer zweiten vom Adressaten vorgelegten Frage ist Georg der Ansicht, daß im Notfalle die Altartafel durch das Evangelienbuch ersetzt werden könnte. Der Patriarch Kyriakos von Antiochien verordnet in seinen vielleicht auf der Synode von Beth Bathin 795 aufgestellten und von Barhebraeus in seinem Nomokanon[35], cap. I sect. VI mitgeteilten Kanones, daß Priester im Notfalle auf bloßen Tischen, ohne von orthodoxen Bischöfen geweihte Tafeln zelebrieren dürften. Ebendaselbst wird von einem Patriarchen Johannes (ob derselbe, der im Jahre 846 im Kloster des hl. Silas eine Synode hielt?[36]) die Bestimmung überliefert, daß der Priester, der ohne tabula konsekriert, exkommuniziert sein soll. Die tabula, die von Stein oder Holz ist, muß aber geweiht sein. — Ein Patriarch Theodosius (ob der Nachfolger des Johannes?[37])

[33] Syrisch: Lagarde, Reliquiae iuris ecclesiastici antiquiss. (Leipzig 1856) und Lamy, Dissertatio de Syrorum fide etc. S. 126 und Not. S. 241, deutsch von Kayser, Die Canones Jacobs von Edessa (Leipzig 1886) 19 f. und Bemerkungen 112 ff.

[34] Ryssel, Georgs, des Araberbischofs, Gedichte und Briefe (Leipzig 1891) 108 ff.

[35] ed. Bedjan 15, lat. Übers. bei Mai X 2, 9.

[36] Assemani, Bibliotheca orientalis II 348.

[37] Ebenda 124 u. 349.

ordnete nach Barhebraeus (cap. I sect. VI [38]) an, daß der Priester in Kirchen und Klöstern, die noch nicht geweiht sind, geweihte Altartafeln aufstellen und auf ihnen zelebrieren soll.

In seiner Expositio missae [39] definiert schließlich der Patriarch Dionysius Bar Salibi († 1171) die Altartafel folgendermaßen: „Tabula idem est ac altare, et tabula vocatur, quia quadrata est; e ligno plerumque constituitur eo quod Salvator noster lignum et arbor vitae appellatus est. Huic tabulae scutellae calicesque aurei, argentei, plumbei, vitrei imponuntur. Hanc vero e ligno incorruptibili decet exstrui."

Den Weiheritus beschreibt Barhebraeus an der genannten Stelle, und Weiheformulare enthalten u. a. das Pontifikale Michaels des Großen [40], ferner einige Hss. der Pariser Nationalbibliothek [41].

Natürlich findet sich die hölzerne Altartafel auch bei dem Nebenzweige der westsyrischen Kirche, den Maroniten; das für seinen Klerus Wissenswerte hat der Patriarch Stephan Duweihi († 1704) in seinem arabisch geschriebenen Manarat el akdas zusammengestellt [42].

Die Altartafeln sind auch in der Ostsyrischen Kirche bekannt, die kirchliche Gesetzgebung scheint ihnen aber ablehnend gegenübergestanden und sie nur als Notersatz für den festen Steinaltar angesehen zu haben. Der Patriarch Johannes Bar Abgar († 905) setzt an die Spitze seines 1. Kanons das Verbot, hölzerne Altäre zu benutzen, vielmehr dürfen in Orten, die von Krieg und Barbaren nicht beunruhigt werden, nur „altaria fixa" gebaut werden [43]. Hölzerne, bewegliche Altäre, demnach wohl Altarplatten, waren also hie und da im Gebrauch und unter gewissen Umständen auch geduldet. Noch deutlicher spricht er sich in den Quaestiones ecclesiasticae Nr. VI darüber aus; nur wenn es durch die Verhältnisse absolut unmöglich gemacht ist, feste Altäre zu errichten, darf man hölzerne benutzen. Wenn ein Priester eine vom Bischof verbotene

---

[38] ed. Bedjan 16, Mai X 2, 9.

[39] Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Script. syr., ser. II, tom. 93, Text S. 32, Übers. S. 54. [40] Cod. Vat. syr. 51, Fol. 66.

[41] Nr. 110, fol. 249, Nr. 112, fol. 134, Nr. 113, fol. 6. — Vgl. auch Renaudot II 56 ff. Die Tafeln werden mit dem Namen des Konsekrators versehen: „Consecrata est haec tabula sancta per manus Episcopi N. in ecclesia N. anno tali." Diese Inschrift wurde in Kreuzesform angebracht.

[42] Herausgegeben von Raschîd el Chûrî el Schartûnî (Beirut 1895) I 145 ff.

[43] Bibliotheca Orientalis III, I 238.

„Tafel“ benutzt, verfällt er der Strafe, und die Konsekration ist „mahmul“, d. h. wohl „ungültig“ [44].

In Quaestio XIV erwähnt er noch einmal die Tafel; wenn kein Altar vorhanden ist und auch keine Tafel, dann darf im Notfalle der Priester auf der Hand des Diakons konsekrieren [45]. Aus späteren Autoren ist mir keine Erwähnung der Altartafel bekannt; der sonst dafür übliche Ausdruck „ṭablîta“ bezeichnet den Altar schlechthin.

Der armenischen Kirche ist die Altarplatte als altare portatile (Wem) nicht fremd, in der griechischen Kirche dagegen hat das Antiminsion [46] den Gebrauch der geweihten Altartafel völlig verdrängt. Es ist heut ein annähernd quadratisches Leinen- oder Seidentuch von etwa 50 cm Seitenlänge, dem eine Reihe von Bildern und Emblemen der Leidensgeschichte aufgedruckt sind; in dem vorderen Teil sind Reliquiensplitter eingenäht. Es bedarf der Weihe durch den Bischof, der einen Weihevermerk darauf anbringt. Ursprünglich nur dafür bestimmt, einen konsekrierten Altar zu ersetzen, ist es heut durchweg vorgeschrieben. [47]

Es wäre verlockend, nun auch den Gebrauch der altaria portatilia der lateinischen Kirche, der ebenfalls aus dem frühesten Mittelalter zu belegen ist [48], in den Kreis der Betrachtungen einzubeziehen; ich beschränke mich hier jedoch darauf, einige Notizen über die Altarplatten in den orientalischen Riten, vorab im Koptischen, zusammenzustellen.

---

[44] Ebenda 250. [45] Ebenda 251.

[46] Ausführlich hat darüber K. Lübeck im „Katholik“ 96. Jahrg. (1916) II 396—415 gehandelt.

[47] Nach A. Fortescue, The lesser eastern Churches (London 1913) 131 ist das Antiminsion auch bei den Nestorianern in Gebrauch gekommen.

[48] Vgl. darüber Beda Kleinschmidt, Der mittelalterliche Tragaltar, in der Zeitschrift für christliche Kunst XVI u. XVII (1903 u. 1904).



Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten.

Von Dr. **Georg Graf**, Pfarrer in Donaualtheim bei Dillingen a. d. D.

Im letzten Drittel des 12. Jahrhunderts hatte die monophysitische Kirche Ägyptens, kurz die koptische genannt, eine innere Krisis zu bestehen, welche durch Reformversuche eines Mitgliedes ihres Klerus verursacht war und ein zeitweiliges Schisma zur Folge hatte. Der Name des Reformators ist Markus ibn al-Qanbar. Er wurde unter dem Patriarchate des Johannes (V.) ibn abî 'l-Fath (1146—1166) von dem Bischofe von Damsîs zum Priester geweiht. Bald nach seiner Ordination tat er sich durch Eifer in der religiösen Unterweisung des Volkes und in der Erklärung der Heiligen Schrift hervor, wodurch er sich großen Anhang erwarb. Auch führte er zum Leidwesen der konservativen hierarchischen Kreise Neuerungen auf dem Gebiete der kirchlichen Disziplin und des Kultus ein, welche eine offenkundige Hinneigung zum Brauche der melchitischen Kirche erkennen ließen. Ebenso war seine Glaubenslehre jener der Melchiten konform. Zu diesen trat er denn auch förmlich über, nachdem er von dem Patriarchen Markus abû 'l-Farag ibn Zur'a (1166—1189) und dem Episkopate seiner eigenen Kirche wiederholt gemaßregelt worden war. Wegen seines unzuverlässigen und anmaßenden Charakters verdarb er es aber auch mit seinen neuen Freunden und wurde nach fünfzehnjährigem Wirken in das Kloster al-Qußair (südöstlich von Kairo) verbannt. Dort starb er nach 20jährigem Aufenthalt in völliger Abgeschlossenheit am 15. Februar 1208. Die Zahl seiner Anhänger belief sich schon am Anfange seiner reformatorischen Tätigkeit auf mehr als 5000; sie stieg bedeutend zur Zeit seines höchsten Einflusses. „Eine große Menge“ folgte ihm freiwillig auch in die Verbannung.

Markus ibn al-Qanbar begann seine „Neuerungen" mit der Einführung der geheimen Beicht, welche in der koptischen Kirche außerhalb der Klöster ganz in Abgang gekommen zu sein scheint, als notwendiger Vorbereitung zum Empfange der Kommunion. Daß er auf dem Gebiete des Bußwesens zuerst reformierte, zeugt für den sittlichen Ernst seiner Bestrebungen. Andere, vom Herkommen bei den Kopten abweichende Reformen betrafen die Spendung der Kommunion außerhalb der Messe, das Verbot der Ehe von Geschwisterkindern und der Beschneidung, das Fasten nach der Sitte der griechischen Kirche, die Haartracht, das Betreten der Kirche mit Schuhen, die Zeremonie des Niederkniens am Pfingstfeste, das Kreuzzeichen mit zwei Fingern und die Verwendung des Weihrauchs beim Gottesdienste.

Wie letzteres Gegenstand der Polemik zwischen den beiden Parteien, den am Alten hängenden Kopten und dem „Neuerer", gewesen ist, soll in vorliegender Abhandlung auf Grund der Quellen dargestellt werden.

In Form der Berichterstattung, allerdings nicht ohne tendenziöse Voreingenommenheit gegen den Reformator, gibt uns von dessen Leben und Wirken authentische Kunde der Chronist Abû Sâlih „der Armenier", der den geschilderten Ereignissen zeitlich sehr nahe stand und am Anfange des 13. Jahrhunderts sein Werk[1] abschloß.

Eine zweite Art authentischer Quelle sind uns die beiden polemischen Schriften, mit welchen ein Zeitgenosse des Markus ibn al-Qanbar, der koptische Bischof Michael von Dimjât (Damiette), im Auftrage der kirchlichen Obern dem Reformator entgegengetreten ist und Lehre und Disziplin der Kirche des eigenen Volkes in Schutz nahm. Seine beherrschende Kenntnis kirchlichen Rechtes und Brauches, welche er durch eine systematische Sammlung der Kanones[2] erwiesen hatte, befähigte und berechtigte ihn, als

[1] Nach der einzigen Handschrift Paris. arab. 307 (geschr. 1348 n. Chr.), herausgegeben von Evetts, B. T. A., The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries attributed to Abû Sâlih the Armenian. Oxford 1895 (Text und englische Übersetzung). Vgl. Renaudotius Euseb., Historia Patriarcharum Alexandrinorum Jacobitarum (Parisiis 1713) 550—554 und Butcher, E. L. B., The Story of the Church of Egypt (London 1897) II 86—90.

[2] Vgl. Riedel, W., Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchates Alexandrien (Leipzig 1900) 91—115.

Apologet seiner Kirche aufzutreten. Die eine der beiden Schriften ist ein Brief [3] an Markus ibn al-Qanbar, der sich vor allem gegen dessen angebliche Irrtümer wendet, die andere [4] enthält eine Rechtfertigung der den Kopten eigentümlichen Gebräuche in Disziplin und Kultus unter dem Titel „Die Gebräuche, durch welche sich die orthodoxen Kopten von allen Gläubigen und von den andersgläubigen Häretikern unterscheiden". Sie hat in der Folgezeit einen Auszug erfahren, welcher unter dem Titel „Die zehn Kanones des Matrân (= Metropoliten) Michael von Dimjât" durch die Aufnahme in die großen Rechtssammlungen der koptischen Kirche weite Verbreitung fand [5]. Abû 'l-Barakât (14. Jahrhundert) benutzte in seinem enzyklopädischen Werke „Lampe der Finsternis" [6] dort, wo er von den der koptischen Kirche eigenen Riten spricht, sowohl Original wie Auszug.

Der Abschnitt [7] über das Verbot des Weihrauchs bezw. den Ersatz desselben durch andere Substanzen in der an letzter Stelle genannten Schrift des Michael von Dimjât lautet in Übersetzung:

(Zu den den Kopten eigentümlichen Gebräuchen gehört auch) der Inzens mit Sandarak. — Als unser Vater Anbâ Markus, der Evangelist, das Land Ägypten betrat, um diejenigen zu belehren, welche dort waren, fand er, daß sie alle Ungläubige und Zauberer waren, welche zu ihren Räucherwerken für Götter und Dämonen Weihrauch verwandten. Er sah aber, daß der Sandarak ein reines Räucherwerk ist, das aus einem reinen Baume fließt, und daß von ihm im Feuer kein Bodensatz zurückbleibt. Auch ist niemals berichtet worden, daß mit ihm den Dämonen oder Götzen geräuchert würde, und auch die Zauberer wandten ihn nicht an. Es wird berichtet, daß

---

[3] Vat. arab. 158 Bl. 14a—23a; vgl. Maius, Angelus, Nova collectio scriptorum veterum IV (Romae 1831) 297 sq.

[4] Vat. arab. 159 Bl. 3b—8b, arab. 158 Bl. 2a—3b, arab. 159 Bl. 9a—18b, arab. 158 Bl. 4a—13a. A. Mai l. c. p. 297—300 irrt, wenn er die in beiden Hss. zerstreuten Stücke für zwei Abschriften eines und desselben Werkes hält. Es handelt sich vielmehr um die eine Abschrift (vollendet 26. Nov. 1356) eines einzigen Buches, dessen auseinandergerissene Blätterpartien in zwei verschiedene Sammelbände geraten sind.

[5] Vgl. Riedel a. a. O. 301.

[6] Vgl. ebda.

[7] Vat. arab. 159 Bl. 11a—11b.

er das Harz des Thekabaumes ist — sâg —, und daß der Baum des lebendigmachenden Kreuzes ein Thekabaum war. Er ist würdig, als Opfergabe Gott, dem Allerhöchsten, dargebracht zu werden. Da die meisten Räucherwerke schmutzig sind, weil sie den Dämonen dargebracht werden und die Zauberer sie bis jetzt gebrauchen, so verbot er (Markus) sie, und auch seine Nachfolger verboten sie und verschlossen ihretwegen die Türe des Himmelreiches.

Wenn ein Gegner sagt, der Weihrauch sei die erste Opfergabe und unser Herr habe ihn angenommen, so erwidern wir: Die Opfergaben, welche unserm Herrn dargebracht wurden, sind drei, erstens das Gold, zweitens der Weihrauch, drittens die Myrrhe, wie das reine Evangelium berichtet. Die (erste) Opfergabe ist das Gold. Als aber unser Herr sah, wie es die Ursache des Verderbens der Seelen und ihres Ausschlusses aus dem Paradiese wurde, wies er es zurück und verwarf es und verwarf diejenigen, welche nach ihm trachten und auf dasselbe stolz sind. Er sagte nämlich: „Der Mensch diene nicht zwei Herren, (sondern) entweder Gott oder dem Gelde.“ [8] Alles aber, was Gott gleichgestellt wird, ist ein Stück vom Satan und verdient die Verfluchung. Ferner sagte er: „Traget weder Gold noch Silber!“ [9] Und zu den Reichen sagte er: „Den Reichen ist es schwer, in das Reich Gottes einzugehen.“ [10] Das Katholikon sagt: „Die Goldliebe ist Feindschaft gegen Gott.“ [11] Das ist die erste Opfergabe.

Die zweite Opfergabe ist der Weihrauch. Als der Evangelist Markus und unsere Väter, in deren Händen es lag, die Türe des Himmelreiches dem, der es verdient, zu öffnen, und denen, die es nicht verdienen, zu verschließen, sahen, daß der Weihrauch zu den Räuchermitteln für die Satane gehört und die Zauberer ihn bis in diese Tage verwenden, und daß die Märtyrer nur deshalb (ihr Blut) vergossen, weil sie nichts davon wissen wollten, ihn zu den Götzen zu tragen, welche die Tempel der Dämonen sind, so wiesen sie ihn ab und verwarfen ihn und verboten ihn und verschlossen seinetwegen die Türe des Himmelreiches und ersetzten ihn ferner mit dem vorhin erwähnten Sandarak wegen seiner Reinheit. Denn es gibt keine Gemeinschaft zwischen dem Lichte und der Finsternis, und für den Satan gibt es keinen Anteil mit Christus, wie Paulus in seinem 2. Briefe an die Korinther sagt: „Welche

[8] Mt. 6, 24. [9] ib. 10, 9. [10] ib. 19, 23. [11] 2. Petr. 2, 14.

Gemeinschaft besteht zwischen der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit? Oder welche Vermischung zwischen Licht und Finsternis? Oder welche Eintracht zwischen Christus und dem Satan? Oder welche Genossenschaft des Tempels Gottes mit dem Tempel des Satans?“ [12] Unter den Nachfolgern des Verkünders Markus gibt es solche, denen Gott das Wasser des Nils in einer einzigen Stunde um eine Elle steigen ließ, und solche, denen Gott den Berg erbeben ließ und spaltete, solche, die den Satten hinwarfen, was ihnen schadete, und den Hungrigen (etwas), ohne ihnen zu schaden, solche, die das Verborgene wußten und das, was im Schoße der Schwangeren war.

Nun haben einige aus den Parteien des Christentums es unternommen, mit Verbotenem zu räuchern, was al-labata genannt wird, was aber unsere Väter verboten haben, weil es zu den Räucherwerken der Dämonen gehört und weil es die Zauberer gebrauchen bis jetzt. Was jedoch das Xylaloë und den Mastix anbelangt, welche unsere Väter uns bekannt gemacht haben, damit wir vor Gott den Inzens darbringen, so sind beide ein Räuchermittel, welches die Satane vertreibt und die Tätigkeit der Zauberer zunichte macht, und die Satane sind nicht in ihnen. Deshalb (besteht für sie) volle Erlaubnis.

Aus vorstehendem Kapitel erfahren wir einerseits die Bestandteile des zur Zeit des Verfassers in seiner Kirche gebrauchten liturgischen Inzenses, anderseits auch die nach seiner Auffassung bestimmenden Gründe für die Auswahl derselben.

Die hauptsächlichste Substanz des Inzenses ist nach Michael der Sandarak (σανδαράχη, sandaraca, pers.-arab. sindarûs). Er hält ihn für das Harz eines von ihm sâg genannten Baumes. Mit diesem Worte wird bei den Persern und Arabern gewöhnlich der Tiek- (engl. Teak) oder Thekabaum (auch „indische Eiche“, Tectonia, Tectonia grandis L.) bezeichnet, der in Ostindien heimisch ist und das beste und gesuchteste Schiffsbauholz liefert. Der grüne Baum enthält harziges Öl, jedoch gibt er kein als Räuchermittel verwendbares, verhärtetes Tropfharz. Michael befindet sich also samt seinen Gewährsleuten über die Herkunft des Sandarak in einem Irrtum. In Wirklichkeit ist die Stammpflanze des Sandarakharzes die in den

[12] 2. Kor. 6, 14—16.

nordwestafrikanischen Gebirgen bodenständige Konifere Callitris quadrivalvis (Ventenat)[13].

Andere Bestandteile des Inzenses, welche von Michael für zulässig erklärt werden, sind Xylaloë und Mastix. Erstere (Lignum aloes, arabisch 'ûd) ist das an wohlriechendem Harz sehr reiche Holz der Aquilaria agallocha (Roxburgh), die auf den südasiatischen Inseln und im malaiischen Küstenland heimisch ist. Schon im Altertum genoß das Aloëholz als Räuchermittel hohes Ansehen[14]. Mastix (oder Mastiche, pers.-arab. mastakâ) wird von dem terebinthenartigen Bäumchen Pistacia lentiscus (L.) gewonnen, das in fast allen Mittelmeerländern vorkommt, aber nur auf der schon im frühesten Altertum als Mastixinsel berühmten Insel Chios zum Zwecke der Gewinnung von Harz besonders kultiviert wird. Letzteres entwickelt beim Verbrennen einen balsamischen Geruch und findet deshalb als Räuchermittel im Orient allgemeine Verwendung[15].

Den Gebrauch des Sandarak und die Verwerfung des Weihrauchs motiviert Michael unter einem zweifachen Gesichtspunkte: erstens mit der apostolischen Tradition und dem allgemeinen Kirchenrecht und zweitens mit religiösen Erwägungen.

Auf apostolische Einführung und herkömmliches Recht beruft sich Michael an erster Stelle bei Erörterung aller Streitfragen zwischen seiner und der melchitischen Kirche. Ihm gilt der Evangelist Markus als der Apostel Ägyptens und Begründer der ägyptischen Nationalkirche, dem sie alle zu Michaels Zeiten von ihr festgehaltenen Glaubenslehren und kirchlichen Disziplinen verdankt. Was Markus gelehrt, geübt und eingeführt hat, haben seine Nachfolger auf dem Patriarchenstuhle unverbrüchlich bewahrt und durch kanonische Verordnungen und Strafen aufs neue eingeschärft. Ihre Autorität wird erhöht durch die Wundertaten, welche Gott durch die Hände einer Anzahl derselben geschehen ließ. So ist auch die von Michael verteidigte Observanz bezüglich des Inzenses

[13] Vgl. Wiggers, A., Grundriß der Pharmacognosie[4] (Göttingen 1857) 170. Flückiger, F. A., Grundriß der Pharmakognosie[2] (Berlin 1894) 19 f. Gilg, Ernst, Lehrbuch der Pharmakognosie (Berlin 1905) 21.

[14] Siehe Flückiger a. a. O. 28.

[15] Siehe ebda. 154. Gilg a. a. O. 199. Scholtz, Max, Lehrbuch der pharmazeutischen Chemie II (Heidelberg 1912) 383 f.

nach seiner Auffassung durch ihren apostolischen Ursprung und das kirchliche Recht begründet und allein gültig.

Der religiöse Grund, warum der heilige Markus und mit ihm die Gesamtkirche der Kopten angeblich den Gebrauch des Weihrauchs (*λίβανος*, elibanum, arab. lubân, das Harz mehrerer Boswellia-Arten im Somaliland und in den gegenüberliegenden Küstenstrichen Arabiens) ablehnten, liegt nach Michael in seiner einstigen Verwendung zum Götzendienst und in der noch vorkommenden Verwendung zu Zauberzwecken, in jedem Fall also zum Dämonenkult. Hat diese Ansicht wirklich zu Michaels Zeit und in seiner Umgebung geherrscht, so hätten wir es hier mit einer Nachwirkung jener altchristlichen Anschauung zu tun, welche die gottesdienstliche Räucherung überhaupt als eine heidnische Sitte verschmähte und in ihr eine Gefahr götzendienerischer Verirrung erblickte. Während aber die Inzensation im allgemeinen seit der herrschenden Stellung des Christentums auch in das Zeremoniell des christlichen Kultes aufgenommen wurde, wie seit dem 4. Jahrhundert sicher bezeugt, wäre nach dem Zeugnisse Michaels von Dimjât in Ägypten in koptischen Kreisen speziell der Weihrauch noch weiterhin aus der Liturgie ausgeschlossen gewesen aus derselben Scheu, mit welcher in der christlichen Vorzeit der Inzens überhaupt als „Speise der Dämonen“ [16] perhorresziert wurde. Als einen absichtlich gegen koptischen Brauch hervorgekehrten Gegensatz kann man folgendes Gebot in den arabischen „Kanones des Klemens“ (auch „Brief des Petrus“ genannt), welche wahrscheinlich in Ägypten unter moslemischer Herrschaft entstanden sind [17], ansehen: „Wisse, mein Sohn, daß du mit Weihrauch (lubân) räuchern sollst, da er erhabener ist als jedes Räucherwerk. Mit ihm sollst du vor Gott räuchern; denn die Herrin, die Mutter des Lichtes, hat mich unterwiesen und mir von ihm gegeben, da er zu dem gehört, was die Magier unter den Opfergaben brachten“ [18].

Konform dem Grunde für Ablehnung des Weihrauchs ist auch Michaels Rechtfertigung für den Gebrauch des Sandarak: aposto-

---

[16] Tertulliani Apolog. c. 22: „. . . . ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis procuret simulacris imaginibus oblata.“ C. 23: „Renuntiant se immundos spiritus esse, quod vel ex pabulis eorum, sanguine et fumo . . . . intelligi debuit.“ Vgl. Origenes, Exhortat. ad martyrium 45 (Migne, P. g. 11, 621 sqq.).

[17] Siehe Riedel a. a. O. 165 f.

lische Tradition und sein Ausschluß von götzendienerischen und Zauberzwecken. Seine kultische „Reinheit" erkennt Michael auch darin, daß nach einer ihm bekannten Tradition das Holz des heiligen Kreuzes von der Stammpflanze des Sandarak genommen sein soll.

Der Reformator Markus ibn al-Qanbar rechtfertigte seinerseits (wie „die Kanones des Klemens" s. o.) die Abschaffung des Sandarak und die Einführung des Weihrauchs durch den Hinweis auf die Gaben der Magier im Evangelium (Mt. 2, 11)[19]. Dieses Argument sucht Michael mit der Feststellung zu entkräften, daß Christus selbst die erste der ihm zugedachten Opfergaben der Magier, das Gold, wegen seiner verderblichen Einwirkung auf die Seelen verachtete (Mt. 6, 24; 10, 9; 19, 23; dazu 2. Petr. 2, 14?), daß der heilige Markus und „die Väter" also lediglich das nämliche taten wie Christus, wenn sie die andere jener Gaben, den Weihrauch, wegen seiner allgemeinen Verwendung zum Dämonenkult verboten.

Es erscheint zweifelhaft, ob die von Michael bezeugte Ablehnung des Weihrauchs nur in den angeführten kultisch-religiösen Bedenken allein ihren Grund hatte, zumal, wie wir noch sehen werden, anzunehmen ist, daß sie nicht allgemein herrschend war. Einen Hinweis auf Gründe praktischer Art, die mitbestimmend waren, sehe ich in der Begründung des Gebrauches des Weihrauchersatzes, d. i. des Sandarak. Neben der kultischen und symbolischen „Reinheit" desselben wird ihm auch eine natürliche Reinheit nachgerühmt: es bleibt von ihm im Feuer kein Bodensatz zurück. Da ist der Schluß naheliegend: beim Weihrauch ist dieses der Fall. Die Reinheit und damit der Vorzug des Sandarak könnte ferner auch darin erblickt werden, daß seine Körner klar und durchsichtig sind, während den Weihrauchkörnern diese Eigenschaft fehlt.

Die Stellungnahme des Bischofs Michael von Dimjât gegen

---

[18] Übersetzt nach dem Text in Cod. Berol. arab. 10 180 Bl. 417a; vgl. Riedel a. a. O. 181. — Ein Kopte, der diese sehr junge apokryphe Schrift in eine Rechtssammlung seiner Kirche einreihte, nahm an dem Worte „Weihrauch" Anstoß und setzte dafür „Storax" (isturak), ungeachtet des Widersinnes, der sich daraus im Zusammenhange mit der folgenden Erinnerung an Mt. 2, 11 ergibt: Cod. Berol. arab. 10 181 Bl. 4 b.

[19] Vgl. den Bericht des Abû Sâlih hierüber: „Auch verbot er, in den Kirchen mit Sandarak zu inzensieren, (verordnete) vielmehr Weihrauch, weil dieser samt Gold und Myrrhen dem Herrn dargebracht worden sei. Aus diesem Grunde dürfe in der Kirche mit nichts anderem inzensiert werden." Evetts a. a. O. Text S. 18, Übers. S. 22.

den Weihrauch kann nicht als eine gegen die koptische Kirche allgemein gültige angesehen werden, wenigstens nicht für alle Zeiten. Sie bezeugt einen Brauch seiner Kirche nur für sein Zeitalter und vielleicht nur für seine nächste Umgebung. Wenn auch Abû 'l-Barakât (14. Jahrhundert) Michaels Meinung wiederholt, so hat seine Mitteilung doch nur den Wert von Exzerpten aus einem vorausgegangenen Autor. Die Zeugnisse für ein Verbot des Weihrauchs beschränken sich nach meinen Kenntnissen auf die Quellen für die Angelegenheit des Markus ibn al-Qanbar, d. i. Abû Sâlih, Michael von Dimjât, außerdem auf das indirekte Zeugnis der „Kanones des Klemens" in dem oben angeführten Satze.

Hingegen wird der Gebrauch des Weihrauchs auch bei den Kopten bezeugt von einem Autor, der mit Grund als ein Zeitgenosse des Abû 'l-Barakât [20] anzusprechen ist, Juhannâ ibn Zakarjâ ibn Sabbâgh (oder Sabbâ'). Dieser verfaßte ein sehr wertvolles, heute noch bei seiner Nation in hohem Ansehen stehendes Werk über Glauben und Sittenlehre, Disziplinen und Riten der koptischen Kirche, welch letzteren er eine reiche symbolisch-allegorische Erklärung widmet, mit dem Titel „Die kostbare Perle über die kirchlichen Wissenschaften" [21]. Im 52. Kapitel über den Inzens zählt er vier Bestandteile desselben auf, wovon zwei Harze und zwei wohlriechende Holzarten darstellen, nämlich: Sandarak, Weihrauch, Xylaloë und gâwî. Der Sandarak ist nach ihm als liturgisches Räuchermittel zulässig, weil mit ihm nicht den Götzen geräuchert wurde. Weihrauch wurde zwar ehemals dem Gotte Apollo dargebracht; dann haben aber die Christen diesen vernichtet und brachten den Weihrauch mit reiner Absicht und überreicher Ehrung dem Gotte des Himmels und der Erde dar. Die Darbringung des Weihrauchs und die Räucherung mit demselben weist auf den Weihrauch hin, welchen die Magier als Sinnbild für das Priestertum darbrachten. „Xylaloë und gâwî gehören zu den reinen und saubersten

[20] Dieser erwähnt ihn nicht in seinem Schriftstellerkatalog (herausgegeben von W. Riedel in Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil. hist. Kl. 1902, 635—706); jedoch stammt schon die älteste Hs. seines Werkes, Par. arab. 207, noch aus dem Ende des 14. Jahrhunderts (s. Katalog von de Slane 52).

[21] Gedruckt Kairo 1618 Mart. Der Text wurde von den Herausgebern leider willkürlich vielfach geändert und erweitert. — Das Werk wurde vor allem benutzt von J. M. Vansleb, Histoire de l'Église d'Alexandrie (Paris 1677).

Rauchwerken." Gâwt konnte ich literarisch nicht identifizieren [22], besitze jedoch eine Probe dieses heute noch in Ägypten gebräuchlichen Räuchermittels [23]. Es ist eine Pflanzenrinde, welche beim Verbrennen eine wohlriechende Glut gibt. Verboten sei es, fügt Ibn Sabbâgh bei [24], mit Amber im Tempel Gottes zu inzensieren; denn er sei zwar reiner als Xylaloë und gâwt, stamme aber aus eitrigem Blute (? warak) und aus Eingeweiden eines Tieres im salzigen Meer und sei deshalb ungeziemend zum liturgischen Gebrauch. Mit seiner Erklärung über den Ursprung des Amber oder Ambra (ʿanbar) kommt der Verfasser der Wirklichkeit ziemlich nahe. Die Herkunft der in kleinen, selten großen Stücken auf den tropischen Meeren schwimmenden und von der Brandung an die Küsten gespülten Ambrasubstanz ist bis in die Neuzeit sehr zweifelhaft gewesen [25]. Man hält sie jetzt für „eine vielleicht krankhafte, den Blasensteinen anderer Tiere entsprechende Absonderung der Pottwale (Pottfische), Physiter (Cachalot) .... Die im Altertum wahrscheinlich nicht bekannte Ambra ist durch die Medizin und die Parfümerie des frühen arabischen Mittelalters zu sehr hohem Ansehen gelangt." [26]

Ein jüngerer kirchlicher Schriftsteller der Kopten, Petrus Severus al-Gamîl, Bischof von Malîg, polemisiert gegen die nichtmonophysitischen christlichen Parteien [27]. Bemerkenswert ist, daß bei peinlicher Aufzählung aller abweichenden Sitten der verschiedenen Gegner hier weder der Vorwurf des Weihrauchgebrauches gegen die Melchiten von ihm erhoben wird, noch eine Anklage ihrerseits gegen seine Kirche, als ob diese den Weihrauch verachte, auffindbar ist [28]. Der Standpunkt Michaels von Dimjât war für ihn also gegenstandslos.

Auch die gegenwärtige Kirche der Kopten kennt kein Verbot des Weihrauchs.

[22] Vansleb a. a. O. 64 f. kennt es nicht.
[23] Geschenk von Hochschulprofessor Dr. Sebastian Euringer in Dillingen a. D.
[24] Ich gebe den Sinn des im Druck sichtlich verdorbenen Textes wieder.
[25] Vgl. Samuel Hahnemanns Apothekerlexikon. I. Teil, 1. Abteilung (Leipzig 1893) 36—38. Wiggers a. a. O. 625 f.
[26] Flückiger a. a. O. 304 f.
[27] Vgl. A. Mai, l. c. p. 217 sq.
[28] Vgl. Nachrichten der Kgl. Gesellschaft ... zu Göttingen a. a. O. 689—691.



Bild und Liturgie in antiochenischem Evangelienbuchschmuck des 6. Jahrhunderts.

(Die Heimat des Codex purpureus Rossanensis im Lichte der Literaturgeschichte.)

Von Dr. **Anton Baumstark**, Professor in Sasbach bei Achern.

Zu den Arbeiten klassischer Altertumswissenschaft, die einer eigentümlichen Anziehungskraft, eines dauernden Wertes vor allem unter dem methodologischen Gesichtspunkte stets gewiß bleiben werden, gehören die nunmehr vor bald vier Jahrzehnten von Karl Robert unter dem Titel „Bild und Lied" geführten Untersuchungen. Eine, soweit dies die Verschiedenheit der Gegenstände und Probleme zuläßt, nach ihrem Muster durchgeführte zusammenfassende Forschung über Bild und Liturgie würde eine der wertvollsten Förderungen bedeuten, die der christlichen Archäologie zuteil werden könnten, wobei dann entsprechend der reichen Vielgestaltigkeit seines liturgischen Lebens für den Orient die Arbeit in besonders hohem Grade reizvoll und fruchtbar zu werden verspräche.

Die folgenden Darlegungen wollen in dieser Richtung eine bescheidene Stichprobe geben. Ich greife aus der Fülle einer liturgiegeschichtlichen Vertiefung fähiger Probleme, welche die ältere bildende Kunst des christlichen Ostens darbietet, eine Frage heraus, die wohl so ziemlich alle denkbaren Beantwortungen schon hat über sich ergehen lassen müssen: die Frage nach der Heimat des Purpurkodex von Rossano und seines Miniaturenschmuckes. Von dem Süden Italiens, der dieses unschätzbare Prachtwerk christlich-spätantiker Buchkunst unmittelbar erhalten hat, bis nach dem Inneren Kleinasiens, nach Ägypten, Syrien und Konstantinopel sind wir mit der Antwort gewiesen worden. Was aus solcher Vielheit der Meinungen, wenn wir ganz ehrlich und ganz vorsichtig sein wollen, sich

mit Evidenz ergibt, ist nun doch wohl dieses: daß auf Grund ikonographischer, stilkritischer, kurz irgendwelcher rein kunstgeschichtlicher Erwägungen zu einem durchschlagenden Ergebnis überhaupt nicht zu gelangen ist. Sollen wir bezüglich der örtlichen Zugehörigkeit des hochbedeutenden Monumentes nicht für immer auf ein „Non liquet" angewiesen bleiben, so muß für dieselbe ein rein äußerliches, dem wechselnden Spiele innerer Kritik des bloßen Kunstforschers entrücktes Kriterium gewonnen werden. Ein solches Kriterium nun unter dem liturgiegeschichtlichen Gesichtspunkte zu suchen, hätte schon längst um so näher liegen sollen, weil man mit dem Gedanken einer wesenhaft liturgischen Bedingtheit des im Rossanensis vorliegenden Bilderschmuckes hinreichend vertraut war.

Von Ussoff[1] zuerst ausgesprochen, ist jener Gedanke durch Kondakoff[2], F. X. Kraus[3], Dalton[4], Hieber[5] und Wulff[6] übernommen und im Gegensatze zu seiner Ablehnung durch Pokrowskij[7] und Haseloff[8] mit besonderer Entschiedenheit auch von A. Muñoz[9] im Texte seiner nunmehr allein maßgeblichen Publikation der Miniaturen vertreten worden. Merkwürdigerweise ist man nun aber dabei ganz allgemein von der Vorstellung ausgegangen, hinter dem Werke des Buchmalers die Perikopenordnung der heutigen griechisch-slawischen Liturgie suchen zu dürfen, als ob irgendeine von ihr abweichende Lokalform liturgischen Brauches gar nicht in Betracht kommen könnte. Nur Kraus hat näherhin von einem „Anschluß der Komposition an die Liturgie der griechisch-alexandrinischen Kirche in der Karwoche" gesprochen. Da ihm jedoch eine quellen-

---

[1] Die Miniaturen zu dem in Rossano entdeckten griechischen Evangelienbuch des 6. Jahrhunderts in „Altertümer", Arbeiten der Kaiserl. Moskauer Archäolog. Gesellschaft (Russ.) IX 58 f.

[2] Histoire de l'art byzantin considéré principalement dans les miniatures (Paris-London 1886/91) I 120.

[3] Geschichte der christlichen Kunst I (Freiburg i. Br. 1896—1900) 485.

[4] Byzantine art and archaeology (Oxford 1911) 456.

[5] Die Miniaturen des früheren Mittelalters (München 1912) 38.

[6] Altchristliche und byzantinische Kunst. Berlin-Neubabelsberg (in F. Burger, Handbuch der Kunstwissenschaft) 300.

[7] Das Evangelium in den ikonographischen Denkmälern der byzantinischen und russischen Kunst (Russ.) (Petersburg 1892) S. IX ff.

[8] Codex Purpureus Rossanensis. Die Miniaturen der griechischen Evangelienhandschrift in Rossano nach photographischen Aufnahmen herausgegeben (Leipzig 1898) 11.

[9] Il Codice purpureo di Rossano e il frammento Sinopense (Rom 1907) 19 f.

mäßige Kenntnis liturgischer Sonderart des frühchristlichen Ägyptens nicht zu Gebote stand, wird auch dieser Ausdruck sich nur dahin deuten lassen, daß er die gemein-orthodoxe Form der Passions- und Osterliturgie mit derjenigen des von ihm als Heimat der Handschrift angesprochenen Alexandreia gleichsetzte, wo nicht gemäß seiner Vorliebe für möglichst hohe Einschätzung alexandrinischer Einflüsse sie geradezu von dort aus verbreitet dachte: eine Vorstellung, über deren liturgiegeschichtliche Perversität jedes Wort überflüssig sein würde. In der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts, die als Entstehungszeit des Rossanensis spätestens in Frage kommt, war jedoch das griechische Sprachgebiet noch weit davon entfernt, liturgisch diejenige festgeschlossene Einheit darzustellen, die es erst geworden ist, seit die im Zeitalter des Bilderstreits aus einer Fusion stadtkonstantinopolitanischer und palästinensischer Elemente hervorgegangenen Formen des endgültigen byzantinischen Ritus sich als allgemein verbindlich für die Bekenner der morgenländischen Orthodoxie durchsetzten. Nur wer, wie schon O. v. Gebhardt tat [10] und neuerdings Wulff [11] wieder tut, Konstantinopel als Entstehungsort des Rossanensis betrachtet, dürfte mit einem gewissen Rechte bei einem Versuche liturgischer Erklärung der Auswahl und Anordnung seiner Miniaturen von der späteren byzantinischen Liturgie ausgehen.

Tatsächlich ist aber ein von dieser Seite her gemachter Versuch in jener Richtung zu unbedingtem Scheitern verurteilt. Von entscheidender Bedeutung sind die beiden Darstellungen der Heilung des Blindgeborenen und des Gleichnisses vom barmherzigen Samaritan auf Bl. 7 r°. v° der heutigen Blätteranordnung. Daß jenes Blatt mit Bl. 5, dessen r° den Titelschmuck der Eusebianischen Kanones, und Bl. 6, dessen v° den Anfang des Textes der *πρὸς Καρπιανὸν ἐπιστολή* bietet, vor Bl. 1 umzustellen ist, haben schon v. Gebhardt und Harnack richtig erkannt [12], und man hat dementsprechend kurzerhand dekretiert, daß die den beiden Miniaturen zugrunde liegenden Texte Jo. 9, 1 ff. und Lk. 10, 25 ff. „ebenfalls zu den Perikopen der Fastenzeit" gehören [13]. Allein die unerbittlichen Tatsachen fügen

---

[10] Evangelien des Matthäus und des Markus aus dem Codex purpureus Rossanensis. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur I 4 (Leipzig 1893) S. XXXII.

[11] a. a. O. 299 f.

[12] Evangeliorum Codex purpureus Rossanensis (Leipzig 1880) S. XXV f.

[13] Hieber a. a. O. 38.

sich, soweit die byzantinische Perikopenordnung in Betracht kommt, solchen Dekreten nicht. Das hat bezüglich des ersteren Textes schon Pokrowskij treffend hervorgehoben, indem er gegen Ussoff geltend machte, daß am Samstag der ersten Fastenwoche nicht, wie jener behauptet hatte, die Heilung des Blindgeborenen, sondern diejenige des Mannes mit der verdorrten Hand nach Mk. 3, 1 ff. das Tagesevangelium bildet. Und mehr! In Wirklichkeit ist nach der byzantinischen Leseordnung Jo. 9, 1—38 die evangelische Perikope des darnach den Namen der *κυριακὴ τοῦ Τυφλοῦ* führenden Sonntags vor Christi Himmelfahrt, Lk. 10, 25—37 hingegen diejenige des 25. Sonntags nach Pfingsten [14]. Es ist mithin völlig ausgeschlossen, daß eine von jener Leseordnung inspirierte Gestalt bildlichen Evangelienbuchschmuckes überhaupt die Illustration der beiden Texte auf r° und v° eines und desselben Blattes hätte bringen können. Die byzantinische evangelische Perikopenordnung ist nun aber mit ihrem beherrschenden Vorwalten des Prinzips der lectio continua zweifellos in der Tat uralt, und da die uns durch eine armenische und eine georgische Quelle sehr wohl vertraute frühchristliche Ordnung Jerusalems von ihr verschieden ist, kann sie nur das Erbteil des frühchristlichen Konstantinopel sein, so daß die Reichshauptstadt als Entstehungsort des Rossanensis endgültig ausschaltet.

Zwei weitere Betrachtungen bestätigen dieses Ergebnis vollauf. Man beliebt zunächst die Darstellung der Tempelreinigung auf Bl. 2 r° auf den Montag der Karwoche zu beziehen. Allein auch die Behauptung, daß an diesem nach byzantinischer Ordnung der betreffende evangelische Bericht gelesen werde, ist falsch. Die von jener Ordnung für diesen Tag vorgesehenen evangelischen Lesestücke sind vielmehr Mt. 21, 18—22 bezw. 43 zum *Ὄρθρος* und Mt. 24, 3—53 zur abendlichen *λειτουργία τῶν Προηγιασμένων* [15]. Mit diesem Befunde die Miniatur in Einklang zu bringen, könnte nur auf folgendem höchst prekärem Wege gelingen. Man könnte, ausgehend von der — keinerlei Gewähr der Richtigkeit bietenden — Annahme, daß die umfangreichere Fassung der *Ὄρθρος*-Perikope die ursprüngliche sei, darauf verweisen, daß die bildliche Darstellung neben dem flüchtenden Ent-

---

[14] Vgl. von den liturgischen Drucken selbst abgesehen St. Beissel, Entstehung, Geschichte. der Perikopen des römischen Meßbuches (Freiburg i. Br. 1907) 14.

[15] Beissel a. a. O. 22.

weichen der aus dem Heiligtum vertriebenen Käufer ein Gespräch des Herrn mit Vertretern der ihm feindlichen Kreise zeige, und hierin das mit Mt. 21, 23 beginnende Gespräch erblicken. Die Gruppe der Entweichenden würde damit zu einer bloßen Andeutung der noch auf den Tag zuvor gefallenen Veranlassung des Gespräches herabsinken. Allein die Bildüberschrift: *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΕΚΒΛΗΘΕΝΤΩΝ ΕΚ ΤΟΥ ΕΡΟΥ* und die Tatsache, daß die von den Prophetengestalten der unteren Seitenhälfte gehaltenen Texte unzweideutig und ausschließlich auf die Tempelreinigung selbst gehen, widersetzen sich einer schon an und für sich so gekünstelten Deutung gebieterisch. Dem Buchmaler war wirklich die Austreibung der Käufer und Verkäufer Hauptsache, und das von ihm in die Bildkomposition mit aufgenommene Gespräch ist das im unmittelbaren Anschluß an sie Mt. 21, 15—17 erzählte. Die Stelle bildet nach byzantinischer Perikopenordnung unter Auslassung der über die Tempelreinigung handelnden Verse 12—14 unmittelbar an Mt. 21, 1—11 angeschlossenen das Ende des *Ὄρθρος*-Evangeliums schon am Palmsonntag[16]. Wir stehen also der Tatsache gegenüber, daß in dem von Konstantinopel ausgegangenen, gemein-orthodoxen Ritus von der Tempelreinigung zu Anfang der Karwoche und in der nach Ausweis des Gesprächsmotivs für den Künstler maßgeblich gewesenen Mt.-Fassung überhaupt nicht gelesen wird, während von den Parallelberichten Jo. 2, 12—22 am Freitag der Osterwoche und Lk. 19, 45—48 am Dienstag der 11. Woche nach Pfingsten zur Verlesung kommt[17]. Als ein Karmontagsbild wäre im Rahmen eines in Konstantinopel unter dem Einfluß der Liturgie erwachsenen Evangelienbuchschmuckes, was der Rossanensis Bl. 2 r° bietet, schlechterdings nicht, sondern nur die in den Matthäus-Fragmenten von Sinope als historische Textillustration erhaltene Szene der Verfluchung des Feigenbaumes denkbar. Sagt doch die Synaxarnotiz des Tages klar und bestimmt: *μνείαν ποιούμεθα - - - τῆς ὑπὸ τοῦ Κυρίου καταραθείσης καὶ ξηρανθείσης συκῆς*[18].

---

[16] Beissel a. a. O. 21.

[17] ebenda 13 bezw. 16.

[18] Vgl. Triodion-Ausgaben zum Tage, z. B. *Τριῴδιον κατανυκτικόν* usw. *Ἐκδότης Παρασκευᾶς Παρασκευόπουλος* (Athen 1901) 373. — Vor dem verfluchten Feigenbaum erscheint hier der *μακάριος Ἰωσὴφ ὁ πάγκαλος* („Ägyptische" Joseph), dessen Feier an diesem Tage mit der alten quadragesimalen Gn.-Lektüre zusammenhängt.

Die Verbildlichung von Mt. 21, 12—17 ließe sich auf konstantinopolitanischem Boden allenfalls nur als ein zweites Palmsonntagsbild verstehen, wobei noch immer die, allerdings innerlich nicht unwahrscheinliche Unterstellung gemacht werden müßte, daß die Auslassung von Mt. 21, 12—14 im *Ὄρθρος*-Evangelium des Palmsonntags eine nicht ursprüngliche Erscheinung und der Liturgie des ausgehenden 6. Jahrhunderts noch fremd gewesen sei. Damit ergäbe sich indessen sofort eine neue Schwierigkeit. Die Darstellung des Gleichnisses von den klugen und törichten Jungfrauen auf Bl. 2 v° würde als Illustration seines unverbrüchlich feststehenden Abendevangeliums Mt. 24, 36 bis 26, 2 ein allerdings durchaus entsprechender bildlicher Ausdruck für den Inhalt der byzantinischen Liturgie des Kardienstages sein, dessen Gesänge immer wieder gerade dieses Thema variieren, und von dem seine Synaxarnotiz ausdrücklich sagt: *τῆς τῶν δέκα παρθένων παραβολῆς τῆς ἐκ τοῦ ἱεροῦ εὐαγγελίου μνείαν ποιούμεθα*[19]. Die Auszeichnung nur dieses einen von den drei ersten Tagen nach dem Palmsonntag durch eine bildliche Darstellung hätte aber in der liturgischen Weise Konstantinopels auch nicht die mindeste Veranlassung. Denn jene drei Tage sind in Konstantinopel von jeher völlig gleichgewertet worden. Vor allem war dieses nachweislich schon im 6. Jahrhundert der Fall. Die Kontakien keines Geringeren als des großen Meloden Romanos lassen darüber keinen Zweifel[20]. Der Punkt wiegt schwerer, als man vielleicht im ersten Augenblicke zuzugeben geneigt sein wird, weil die Dinge anderwärts anders lagen. So bezeugt schon Ätheria[21] den einzigartigen Charakter, den beispielsweise in Jerusalem dem Dienstag ein abendlicher Stationsgottesdienst in der konstantinischen Ölbergbasilika gab, bei dem das Jungfrauengleichnis im Rahmen einer mit Mt. 24, 4 anhebenden Vorlesung der Parusierede eine Rolle spielte, und dementsprechend kennt das auf Jerusalem zurückgehende altarmenische

---

19 *Τριῴδιον* (Athen 1901) 380, bezw. wegen der Gesänge des Offiziums S. 379—381. In Betracht kommen das Troparion zum *Ἀλληλούϊα* und das Kathisma nach dem ersten Teile der Psalmodie des *Ὄρθρος*, das Triodion des Kosmas, die *Ἰδιόμελα* zu den Psalmen 148—150 und eines derjenigen zu den *Ἀπόστιχα* am Schlusse des ganzen Frühgottesdienstes.

20 Vgl. die sicher echten Lieder auf den *πάγκαλος Ἰωσήφ* und die *Πόρνη* d. h. für den Karmontag und Karmittwoch (X und XII bei Pitra, Analecta Sacra I 67—77, 85—92).

21 Peregrinatio 33 § 2 f. (P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII VIII 84 f.

Lektionar an Mt. 24, 3 bis 26, 3 im Gegensatz zum Montag hinter drei alttestamentlichen auch eine evangelische Perikope für dieselbe Abendfeier [22], die mit größter Anschaulichkeit dann auch noch das durch Kekelidze ans Tageslicht gezogene georgische Kanonarion kennen lehrt [23]. Man mag die Dinge wenden, wie immer man will, es besteht auch für den Anfang der Karwoche zwischen dem Rossanensis und der Liturgie Konstantinopels nicht etwa nur keine ganz genaue Übereinstimmung, sondern geradezu ein scharfer und bezeichnender Gegensatz.

Dieselben Schwierigkeiten werden sich ergeben, wollte man im Sinne der außer von Kraus [24] auch von Ussoff [25], Kondakoff [26] und ursprünglich von Strzygowski [27] vertretenen Annahme alexandrinischen Ursprungs der Handschrift in deren Bildern einen Reflex dessen sehen, was sich vor allem auf Grund der späteren koptischen Liturgiedenkmäler als die Haltung der frühchristlichen ägyptischen Liturgie in den einschlägigen Fragen erschließen läßt. Auch die koptischen Quellen stimmen darin überein, die Tempelreinigung als Gegenstand der liturgischen Feier des Karmontags nicht zu kennen, für den vielmehr auch auf ägyptischem Boden ein Ostrakon möglicherweise schon für die Lebenszeit des um 360 gestorbenen Serapion von Thmuis diejenige vom Feigenbaume als die charakteristische evangelische Tagesperikope bezeugt [28], während die beiden synoptischen Berichte über die Vertreibung der Käufer und Verkäufer im Rahmen zweier durch Mt. 20, 29 bis 21, 17 und Lk. 19, 29—48 gebildeter Perikopen schon des Palmsonntags ihre Stelle haben [29]. Auch in Ägypten ist keinerlei liturgische Bevorzugung eines der drei ersten Ferialtage der Karwoche zu beobachten, auch für Ägypten keine evangelische

---

[22] F. C. Conybeare, Rituale Armenorum (Oxford 1905) 520.

[23] Vgl. Th. Kluge und A. Baumstark, Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jahrhundert, Oriens Christianus, Neue Serie V 221, Z. 5—11.

[24] a. a. O. 465.

[25] a. a. O. 65.

[26] a. a. O. 94.

[27] Byzantinische Zeitschrift I 71.

[28] Vgl. Spiegelberg, Koptische Miszellen LIV, Recueil de Travaux relatifs à la Philologie et à l'Archéologie égyptiennes et assyriennes XXXIV 160—163, bezw. die dort abgedruckten Bemerkungen von A. Ehrhard.

[29] So nach der Perikopenordnung des Cod. Scaligeri 243 der Universitätsbibliothek in Leyden. Vgl. A. Baumstark, Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche, Oriens Christianus, Neue Serie IV 40.

Leseordnung nachweisbar, die Jo. 9, 1 ff. und Lk. 10, 25—37 in unmittelbare Nähe gerückt hätte [30].

Man kann sich diese Sachlage kaum scharf genug einprägen, um die ganze Tragweite einer wesenhaft umgekehrten richtig einzuschätzen. Sie ergibt sich bei einem Vergleiche mit der antiochenischen Liturgie des 6. Jahrhunderts, auf die Rückschlüsse sich von gleichzeitigen Urkunden des aramäischen Sprachgebiets und von späterem syrisch-jakobitischem Brauche aus ermöglichen, während zwei unmittelbare Zeugen ihrer Eigenart in syrischer Übersetzung an den ὁμιλίαι ἐπιθρόνιοι des Severus von Antiocheia [31] und an einem Kirchengesangbuche vorliegen, zu dem dessen liturgische Dichtungen (ἀντίφωνα) mit denjenigen einiger wenig jüngerer Dichter im Thomaskloster zu Qênneschrê am Euphrat zusammengefaßt wurden [32].

Im antiochenischen Liturgiegebiet findet zunächst tatsächlich eine Auszeichnung eines der drei ersten Ferialtage der Karwoche vor den beiden anderen statt, die aufs engste mit dem Gegenstande der auf Bl. 2 v° des Rossanensis gebotenen Darstellung im Zusammenhang steht. Zwar nicht erst der Dienstag, sondern schon der Montag ist es, in dessen Nachtoffizium nach jakobitischem Ritus eine eigentümliche Feierlichkeit unter dem Namen der „Ankunft zum Hafen" (wo nicht richtiger: der „Ankunft an der Schwelle") eingelegt wird, deren Kern die Verlesung der Perikope (Mt. 25, 1—13) bildet [33]. Sie erfährt allerdings keine ausdrückliche Bezeugung schon für den antiochenischen Kultus des 6. Jahrhunderts. Aber nichts spricht doch dagegen, sie bereits für

[30] Beispielsweise in dem arabischen Tetraevangelium Vat. Arab. 15 (vom Jahre 1338) wird Lk. 10, 21—42 für die Eucharistiefeier des zweiten Sonntags des Monats Tôth, also in den September, angesetzt und Jo. 9 auf Matutin und Eucharistiefeier des dritten Sonntags nach Ostern verteilt. Vgl. A. Mai, Scriptorum Veterum Nova collectio IV 17 bezw. 27.

[31] In einer älteren syrischen Übersetzung wahrscheinlich des Bischofs Paulus von Kallinikos und der jüngeren des Ja'qûβ von Edessa. Vgl. noch immer A. Baumstark, Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518, Römische Quartalschrift XI 31—66, XIII 305—323.

[32] Herausgegeben von E. W. Brooks, James of Edessa: The hymns of Severus of Antioch and others, in: Patrologia Orientalis, Tome VI, Fasc. 1 und VII, Fasc. 5.

[33] Vgl. A. Baumstark, Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten (Paderborn 1910) 235 f.

ihn vorauszusetzen. Im Gegenteil fehlt es für eine solche Voraussetzung nicht an triftigen Anhaltspunkten. Einmal ist es im allerhöchsten Grade auffallend, daß im Widerspruche mit seiner eigenen Perikopenordnung auch der byzantinische Ritus schon in einzelnen seiner Gesangsstücke auf Karmontag sich durch das Jungfrauengleichnis bestimmt zeigt[34]. Da dies nun aber der Leseordnung Jerusalems und Alexandreias genau so sehr wie derjenigen Konstantinopels widerspricht, kann es füglich nur auf einem Einschlag antiochenischen Einflusses beruhen, und hat eine in Antiocheia geübte Lesung von Mt. 25, 1—13 schon am Montag der Karwoche gleichmäßig in orthodoxer und monophysitischer Liturgie ihre Spuren hinterlassen, so muß sie natürlich dort geübt worden sein, noch ehe der durch den Streit um die Zahl der Naturen Christi entstandene konfessionelle Riß ein unheilbarer wurde. Zu dem gleichen Ergebnis würde es führen, falls die soeben angedeutete Erklärung des Namens der jakobitischen Feier zutreffen sollte, nach welcher das syrische *(wa'deh.) dalĭmĕnâ* nicht ein griechisches *πρὸς τὸν λιμένα,* sondern ein lateinisches *πρὸς τὰ limina* wiedergäbe. Denn die Verwendung des lateinischen Fremdwortes könnte natürlich nur in der sprachlich wenigstens durchaus griechischen Küstenzone Syriens, nicht in deren aramäischem Hinterlande heimisch sein, und sie wäre selbst dort nur aus den Kulturverhältnissen etwa der justinianischen Zeit heraus erklärbar.

Ist Bl. 2 v° des Rossanensis schon auf das Nachtoffizium des Karmontags zu beziehen, dann muß allerdings, was ja auch sachlich das weitaus entsprechendste ist, die Tempelreinigung auf Bl. 2 r° endgültig schon mit dem Palmsonntag in Verbindung gebracht werden, und dies begegnet gleichfalls für Antiocheia wenigstens keiner Schwierigkeit. Denn von einer Verlesung von Mt. 21, 12—14 etwa erst an einem späteren Tage der Karwoche wissen die einschlägigen Quellen ebensowenig als die Perikopenordnungen Konstantinopels, Alexandreias und Jerusalems. Dagegen kennt schon das im Jahre 548 in Edessa geschriebene syrische Vierevangelienbuch Vat. Syr. 12 von erster Hand für den Palmsonntag tatsächlich zwei Evangelienperikopen, von welchen die eine mit Mt. 21, 1, die andere mit Jo. 12, 12

[34] So schon in dem Troparion zum *Ἀλληλούϊα* des *Ὄρθρος*: *Τριῴδιον* (Athen 1901 S. 372): *Ἰδοὺ ὁ νύμφιος ἔρχεται ἐν μέσῳ τῆς νυκτός* usw.

begann[35]. Es ist aber kaum anzunehmen, daß die Tagesliturgie der antiochenischen Metropole gleichzeitig weniger reich entwickelt gewesen sein sollte, und näherhin vielmehr sehr wohl denkbar, daß der nur vom Einzuge in Jerusalem handelnde Johannes-Bericht dort zuerst bei einer Palmenprozession und der Matthäus-Bericht in einer 21, 12—17 mit umfassenden Ausdehnung nachher zur Eucharistiefeier gelesen worden wäre. Doch verkenne ich nicht, daß bei alledem sich immerhin nur für Antiocheia die für Konstantinopel und Alexandreia ausgeschlossene Möglichkeit einer Ableitung des im Rossanensis vorliegenden Miniaturenschmuckes aus der lokalen frühchristlichen Liturgie ergibt.

Die Tatsächlichkeit dieses Zusammenhanges geradezu mathematisch zu beweisen, gestatten die beiden Darstellungen auf Bl. 7. Aus den beiden an dem betreffenden Tage gehaltenen Homilien des Severus Nr. 89 und 122 erfahren wir nämlich fürs erste, daß Lk. 10, 25 ff. im frühchristlichen Antiocheia wirklich eine hervorragende Evangelienperikope der quadragesimalen Fastenzeit war: diejenige einer Mittfastenfeier, mit welcher eine regelmäßige Kollekte für die Bedürfnisse kirchlicher Liebestätigkeit sich verband[36]. Der genaue Tag jener Feier wird dabei nicht unmittelbar kenntlich, aber er ist naturgemäß derselbe gewesen, auf den späterhin der jakobitische Ritus eine Mittfastenfeier verlegt, die am Mittwoch der vierten von — mit Ausschluß der Karwoche — sechs Fastenwochen auch er begeht[37]. Daß nicht minder Jo. 9, 1 ff. eine wichtige Evangelienperikope der antiochenischen Quadragesima des 6. Jahrhunderts war, ersieht man aus dem Severianischen Kirchengesangbuche, von dessen Texten Nr. 36 die Heilung des Blindgeborenen zum Gegenstande hat. Denn dieser Text gehört einer Serie von *ἀντίφωνα* über die Wunder des Herrn an, die sich an den Nrn. 35—45 zwischen diejenigen auf den Fastenanfang und auf den Palmsonntag einschiebt[38].

---

[35] Vgl. St. E. und J. S. Assemani, Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus. Partis primae tom. II 29 (unter Nr. LVI), 33 (unter Nr. XXIX).

[36] Vgl. Röm. Quartalschrift XI 58 f. Ein dieselbe Evangelienperikope voraussetzender Gesangstext auf den Tag nun auch im Kirchengesangbuch als Nr. 50 S. 93 (= Patrologia Orientalis VI 93).

[37] Vgl. Festbrevier und Kirchenjahr 212—215.

[38] Nr. 35—45 (S. 75—88 = Patrologia Orientalis VI 75—85).

Diese Serie gilt es nach Umfang und Bestand etwas genauer ins Auge zu fassen. Die jakobitische Liturgie der Fastenzeit kennt unverbrüchlich eine doppelte Reihe als Perikopen verwendeter Wunderberichte. Nachdem am Sonntag des Fastenanfangs das Kana-Wunder den Gegenstand der evangelischen Tageslesung gebildet hat, werden Wunderberichte nämlich einerseits auch an allen übrigen Fastensonntagen bis zum Palmsonntag ausschließlich und es werden solche anderseits auch an allen Werktagen der fünften Woche gelesen, die deshalb geradezu als diejenige „der Wunder" bezeichnet wird [39]. Es ergeben sich so $5 + 6 = 11$ Tage mit evangelischen Wunderperikopen. Demgegenüber kann es unmöglich ein Zufall sein, daß es auch der von Severus gedichteten *ἀντίφωνα* auf die Wunder des Herrn genau elf sind. Wir besitzen an ihnen offenbar auf die Fastensonntage vom 2. bis 6. und auf die Werktage der 5. Fastenwoche bestimmte Gesangstexte, in denen sich die in den Jahren 512—518 zu Antiocheia üblich gewesenen evangelischen Lesestücke jener Tage spiegeln. Daß die letzteren dabei mit den späterhin im jakobitischen Ritus gebräuchlichen geradezu identisch gewesen sein sollten, wird man um so weniger erwarten dürfen, weil bezüglich der letzteren selbst ein nicht unerhebliches Schwanken der Überlieferung zu beobachten ist. Doch läßt sich als Normalbestand wenigstens der fünf sonntäglichen Perikopen die folgende Themenreihe mit vollster Deutlichkeit erkennen: 2. Aussätziger, 3. Gichtbrüchiger, 4. Hauptmann von Kapharnaum oder Kanaanäerin, 5. Jüngling von Naim, 6. Blindenheilung bei Jericho [40]. Vergleicht man damit die Reihe der Severus-*ἀντίφωνα*, so kehren in ihr als Gegenstand der Nr. 35 bezw. 38 der Aussätzige und der Gichtbrüchige in ihrem Anfang, als solcher von Nr. 44 die Blindenheilung bei Jericho an vorletzter Stelle wieder. Nun ist die letztere ganz unverbrüchlicher Inhalt einer sonntäglichen Perikope, was in dem auch in der byzantinischen Perikopenordnung wiederkehrenden Prinzip wurzelt, am letzten Sonntag vor Palmsonntag vom Hinauf-

[39] Vgl. Festbrevier und Kirchenjahr 219—226 bezw. 228 f. Der Name der „Woche der Wunder" in Hss. seit dem 11. Jh. Vgl. a. a. O. 228 Anm. 2.

[40] Das Nähere an Belegen a. a. O. 220—225. Was ich dort beiziehen konnte, sind allerdings erst Evangelistare des 12. und 13. Jhs. und die Festtraktate bezw. Homilien des 902/3 verstorbenen Môschê bar Kêphâ. Ich werde demnächst aber zeigen, daß unsere Perikopenauswahl auch schon die Randillustration des Rabbûlâ-Kodex vom J. 586 bestimmt hat.

steigen zum Leidens-Pascha zu lesen. Es hat also hier gegenüber von Nr. 45 eine Umstellung mit dem letzten Texte auf die Werktage der „Wunder"-Woche stattgefunden, und wir werden darauf gefaßt sein müssen, ähnlichen leichten Ungenauigkeiten der Reihenfolge auch sonst zu begegnen. Im allgemeinen jedoch ist klar, daß die Stücke auf die vier Sonntage vor der „Wunder"-Woche an der Spitze stehen und an sie die für die letztere bestimmten sich anschließen. Damit würde sich ergeben, daß der Blindgeborene, auf den Nr. 36, und die Blutflüssige, auf die Nr. 37 geht, den Gegenstand der evangelischen Schriftlesung des alten Antiocheias an zwei jener Sonntage bildeten, an denen der altantiochenische sich vom späteren jakobitischen Brauch unterschied, während an den beiden anderen ein solcher Unterschied nicht statthatte. Dafür, daß dem in der Tat so war, erbringt den urkundlichen Beweis ein auf die Severus-ἀντίφωνα folgender Anhang von „ἀντίφωνα auf die noch übrigen Wunder, die der heilige Severus nicht gedichtet hat", verfaßt von einem Johannes, Aphthonios' Sohn, dem Gründer des Klosters von Qênneschrê [41]. Hier stehen nämlich an den Nummern 46 und 47 Texte auf die Kanaanäerin und den Jüngling von Naim an der Spitze. Es leuchtet ein, daß Johannes am Euphratufer bereits die im späteren jakobitischen Kultus herrschend gewordenen Perikopen statt der weiter westlich in Antiocheia üblichen vom Blindgeborenen und der Blutflüssigen zu lesen gewohnt war, und deshalb auch entsprechende Gesangsstücke zum Ersatze der für ihn unbrauchbaren Nrn. 36 und 37 schuf. Diese letzteren entfielen mithin nach dem antiochenischen Brauche auf die nach dem jakobitischen mit den Perikopen vom Hauptmann bezw. der Kanaanäerin und von der Auferweckung des Jünglings von Naim besetzten Sonntage 4 und 5 und hätten eigentlich hinter Nr. 38 zu stehen. Das heißt aber nichts Geringeres als dies: in der antiochenischen Fastenliturgie des 6. Jahrhunderts war Jo. 9, 1 f. die Perikope des der Mittfastenfeier mit ihrer Verlesung von Lk. 10, 25 ff. unmittelbar vorangehenden Sonntags, ein Verhältnis, das erschöpfend die Vereinigung der Illustrationen der beiden Texte auf r° und v° desselben Blattes erklärt.

Und noch nach einer anderen Seite hin erfährt der Befund des Rossanensis durch die hinter den Wunder-ἀντίφωνα des Severus

[41] Nr. 46—50 S. 89—94 (= Patrologia Orientalis S. 89—94)

stehende antiochenische Perikopenordnung der Quadragesima eine restlose Erklärung. Schon v. Gebhardt hat erkannt [42], daß die Bilderblätter der Handschrift gleich ihrem Text nach Quinternionen angeordnet gewesen sein dürften und daß zwischen Bl. 7 und 1 bezw. 4 und 8 das dritte, vor Bl. 7 und hinter Bl. 8 das erste Doppelblatt eines Quinternio zu ergänzen ist. Im Gegensatze zu Muñoz [43] ist daran durchaus festzuhalten. Denn es ist schlechthin undenkbar, daß auf Bl. 4 vo mit der Darstellung des Gebets im Ölgarten ursprünglich sofort Bl. 8 ro mit dem Verhör vor Pilatus und den durch unsinnige Umbrechung der kontinuierenden Erzählung eines Rollenbilderbuches fälschlich darunter geratenen Szenen der versuchten Rückgabe des Blutgeldes und des erhängten Verräters gefolgt sein sollte. Eine Bilderfolge, die in zwei Szenen vom Ende des Verräters erzählt, hat gewiß auch die Szene des Verrates selbst, d. h. die Gefangennahme mit Judaskuß — und wohl auch Malchusmotiv —, eine überhaupt in der Erzählung der Passion so ausführliche und den Verhandlungen vor Pilatus wiederum zwei Darstellungen widmende Bilderfolge gewiß auch einen in der altchristlichen Kunst so beliebten Gegenstand wie die Verleugnung und eine Darstellung auch des Verhörs vor Kaiphas enthalten. Das Fehlen eines Blattes zwischen Bl. 4 und 8 muß aus sachlichen, dann aber sofort auch das Fehlen eines solchen zwischen Bl. 7 und Bl. 1 aus buchtechnischen Gründen angenommen werden. Das letztere bot, da es gewiß nach Art der umgebenden neutestamentliche Szenen mit je vier Prophetengestalten verband, Raum für zwei Darstellungen, und genau zwei Darstellungen, die Illustrationen der Perikopen des fünften und sechsten Fastensonntags, d. h. die Szenen der Heilung der Blutflüssigen etwa mit den nach Mk. 5, 35 dem *ἀρχισυνάγωγος* den Tod seiner Tochter meldenden Boten und der Blindenheilung bei Jericho sind zwischen der Darstellung des barmherzigen Samaritans und derjenigen der Lazarusauferweckung zu ergänzen, wenn der Rossanensis eine Illustration der sonntäglichen quadragesimalen Evangelienlesung des frühchristlichen Antiocheia mit Einschluß der Perikopen der Mittfastenfeier und des Lazarussamstags, der mit den beiden Palmsonntagsbildern anhebenden Illustration seiner Passions-

[42] Die Evangelien des Matthäus und des Markus usw. S. XVII.
[43] a. a. O. 19.



liturgie vorausgeschickt hat. Lückenloser, als es hier der Fall ist, kann wohl die Kette eines Beweises sich nicht schließen.

Ist aber einmal die im jakobitischen Ritus fortlebende frühchristliche Liturgie des antiochenischen Patriarchats als die Quelle künstlerischer Inspiration erkannt, aus welcher der Schöpfer des im Rossanensis vorliegenden Buchschmuckes schöpfte, dann fällt überraschendes Neulicht auch auf ein Element dieses Schmuckes, für das ein Zusammenhang mit der Liturgie bisher nicht erkannt wurde. Ich denke an die je vier Prophetengestalten mit den Texten ihrer Rollen, die bis zur Szene des Gebetes im Ölgarten jede neutestamentliche Darstellung begleiten. Daß überall hier David mindestens zweimal erscheint und daß er dabei mit Ausnahme von Bl. 4 r° . v° unverbrüchlich gerade die erste und die dritte Stelle einnimmt, die Seltenheit, mit der dagegen ein Pentateuchtext und damit die Gestalt des Moses begegnet, die wiederholte Paarung eines prophetischen und eines Weisheitstextes, endlich der Widerspruch, der mehrfach zwischen der Namensbeischrift einer Gestalt und der wirklichen Provenienz des von ihr gehaltenen Textes besteht, das alles sind Erscheinungen, die eine Erklärung gebieterisch fordern. Sie finden eine solche aber sofort und in einheitlicher Weise, sobald man in den Texten grundsätzlich nicht vom Buchmaler freigewählte Bibelstellen, sondern Stellen der Liturgie erblickt: in den nicht von David gehaltenen Worten alttestamentlicher Lektionen, welche bei der betreffenden liturgischen *σύναξις* vor der im Hauptbilde illustrierten Evangelienperikope gelesen wurden, in den von David gehaltenen Stellen Worte der zwischen, bezw. vor den einzelnen Lektionen gesungenen, regelmäßig dem Psalter entnommenen sog. *προκείμενα*, der morgenländischen Seitenstücke unserer abendländischen Gradualia und Tractus.

Auch diese Erklärung würde auf dem Boden des byzantinischen Ritus nicht zu gewinnen sein. Denn dort hat es niemals eine so reich entwickelte und zugleich vorwiegend eklogadische alttestamentliche Schrifterklärung gegeben, wie sie hinter den Prophetengestalten des Purpurkodex tastbar wird. Ganz anders in der kirchlichen Sphäre Antiocheias. Schon für das ausgehende 4. oder beginnende 5. Jahrhundert bezeugen hier als naturgemäßes Erbe des synagogalen Lesesystems die Apostolischen Konstitutionen eine ständige alttestamentliche Doppellektion aus Pentateuch und „Pro-

◆◆

pheten“ im weitesten Sinne des Wortes[44] und eine solche ist bei den syrischen Nestorianern dauernd in Übung geblieben[45]. Im 6. Jahrhundert war die Entwicklung bereits zu reicherer Ausgestaltung fortgeschritten. Der syrische Monophysitismus konnte schon ein um mindestens eine neue Perikope erweitertes Schema in das kultische Leben seines Sonderkirchentums hinübernehmen[46]. Ja sogar bis zu einem Normalbestande von vier alttestamentlichen Perikopen wächst das jakobitische Lektionsgerüste an[47], während einzelne Haupttage des kirchlichen Festjahres eine selbst noch reichere Ausstattung zeigen. Dabei tritt zugunsten einer freien durch den rememorativen Gehalt der Tagesliturgie, bezw. durch die evangelische Tageslesung bestimmten Perikopenwahl das alte Prinzip einer lectio continua ganzer biblischer Bücher rasch und immer stärker in den Hintergrund, um bald nur mehr halbverwischte Spuren seiner ursprünglichen Geltung zu hinterlassen[48].

Daß nur ein so beschaffenes alttestamentliches Perikopensystem den Stoff für eine regelmäßige Verbindung von Prophetengestalten mit neutestamentlichen Szenen liefern konnte, liegt auf der Hand, und ebenso war seinem Umfange nach, was diese Seite der Rossanensis-Miniaturen inspirierte, unverkennbar ein grundsätzlich dreigliederiges

---

[44] VIII 5 § 11 (ed. F. X. Funk I 476 Z. 22): *καὶ μετὰ τὴν ἀνάγνωσιν τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν.* Über die synagogale Leseordnung vgl. J. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung (Leipzig 1913) 155—184.

[45] Vgl. die vorzügliche Beschreibung einschlägiger Lektionare bei St. E. und J. S. Assemani a. a. O. 195—212 und W. Wright und St. A. Cook, A catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge (Cambridge 1901) I 81—107. Eine eingehende Untersuchung dieser Perikopenordnung biete ich in einer im Druck befindlichen größeren Studie über „Nichtevangelische syrische Perikopenordnung des ersten Jahrtausends“.

[46] Das Nähere in der berührten Studie. Keine der mir bekannt gewordenen Urkunden liturgischer Lesung des Alten Testaments in der jakobitischen Kirche zeigt ein weniger als drei Glieder umfassendes Tagesschema.

[47] So in dem Lektionar Nr. 4 der liturgischen Hss. des Markusklosters in Jerusalem vom J. 1654 (vgl. Oriens Christianus, Neue Serie I 105) und in der Perikopenordnung eines arabischen Kalendariums und Perikopendirektoriums der Diözese Mosul des unierten syrisch-antiochenischen Ritus: Calendarium ad usum diœceseos Mausiliensis Syrorum recognitum et approbatum ab ill.mo et rev.mo P. D. D. Cyrillo Behnam Benni Archiepiscopo Mausiliensi Syrorum (Mosul 1877) 48.

[48] Ich muß auch hier wieder auf die Studie über „Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends“ verweisen. Vorläufig bietet das alsbald zu berührende Lektionar des Patriarchen Athanasios ein hinreichendes Bild der Sachlage.

Schema alttestamentlicher Lesung, wie es sich als die eigentliche Grundlage des jakobitischen Brauches aus der vielgestaltigen Mannigfaltigkeit seiner Formen erschließen läßt. Denn das auffällige Zurücktreten des Pentateuchs, bezw. der Mosesgestalt erklärt sich aus der Tatsache, daß nach Ausweis der Homilien des Severus [49] im antiochenischen Kultus des 6. Jahrhunderts für die pentateuchische Perikope der quadragesimalen Vorbereitungszeit auf das Osterfest noch die alte von Chrysostomos [50] bezeugte lectio continua der Genesis in Übung war, die naturgemäß die Herstellung eines inneren Zusammenhanges mit dem evangelischen Tagestext nicht gestattete und so für den Buchmaler unfruchtbar bleiben mußte. Wir haben uns also, um von dem betreffenden liturgischen Vollschema einen Begriff zu gewinnen, vor jedem der auf den Blrn. 7, 1, 2 r° berücksichtigten normalen Perikopenpaare schon eine Genesis-Lektion gelesen vorzustellen. Auch die auf Bl. 7 zu beobachtende Verbindung je einer im engeren Sinne prophetischen und einer Perikope aus den Weisheitsbüchern entspricht genau einem ursprünglichen Gesetze jakobitischer Perikopenordnung, das in voller Strenge noch das im Jahre 999 oder 1000 redigierte Lektionar des Patriarchen Athanasios V.[51] durchgeführt zeigt und nach dem die quadragesimale Tageslesung aus dem Alten Testament je eine Genesis-, Weisheits- und Prophetenperikope umfaßt. Wenn dabei im Rossanensis neben Prov. auch das Buch des Siraciden berücksichtigt erscheint, so findet das ein Seitenstück in einer hervorragenden Rolle, die gerade es in anderen Urkunden jakobitischer Leseordnung für die im Athanasios-Lektionar stets den Prov. entnommene quadragesimale Weisheitsperikope spielt [52].

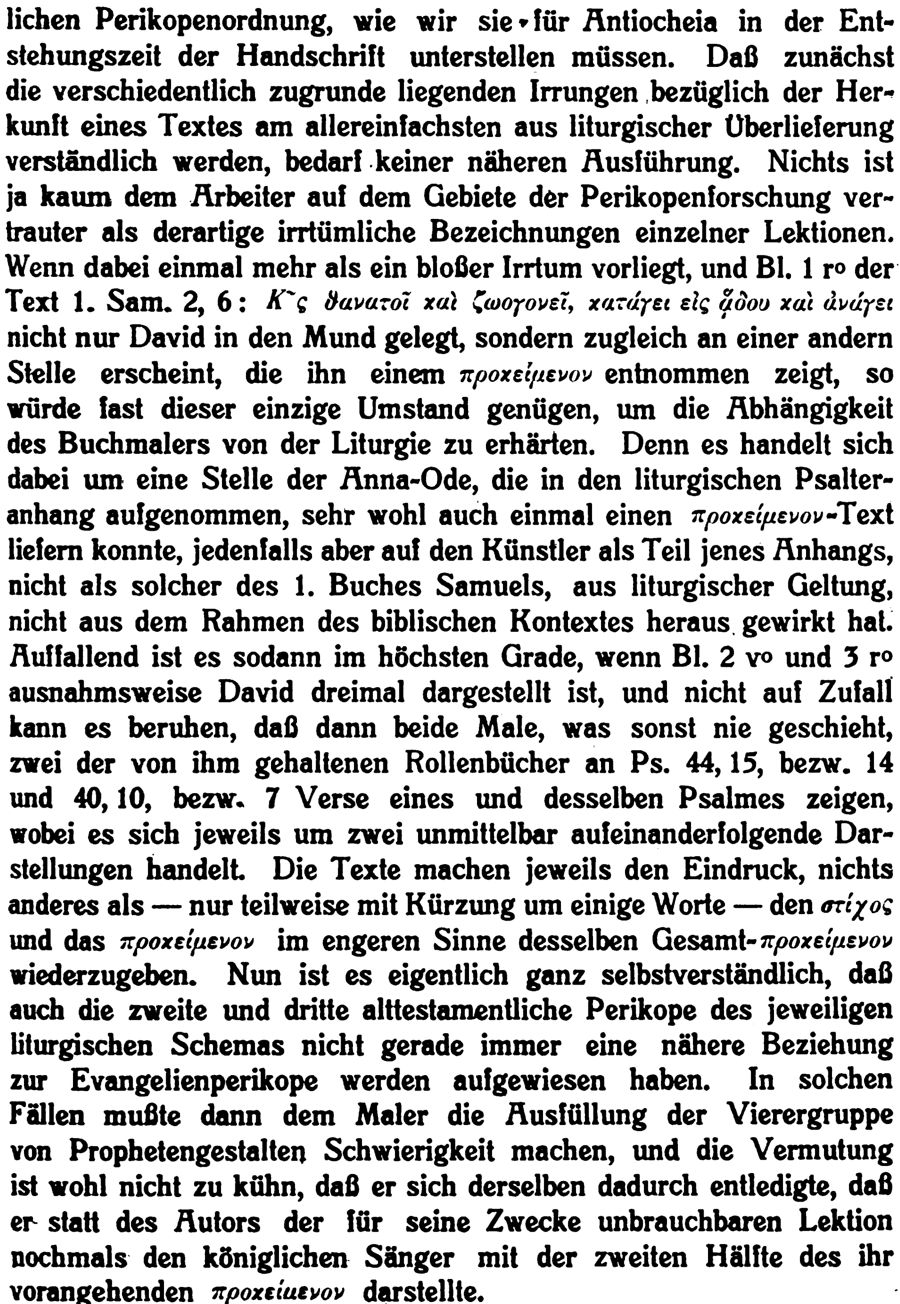
Und wie die mehr oder weniger offensichtlich gesetzmäßigen Züge in dem Prophetenschmucke des Evangelienbuches, so erklären sich auch seine Unregelmäßigkeiten auf Grund einer alttestament-

[49] Vgl. Röm. Quartalschrift XI 58 über Homilie Nr. 16.

[50] Hom. 7 ad populum Antiochenum (Migne, P. g. XLIX 92 f.).

[51] Erhalten in der Hs. Brit. Mus. 224 (Add. 12, 139) und erschöpfend beschrieben von W. Wright, Catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838 (London 1870—72) 154—159.

[52] So sind ihm in dem Jerusalemer Lektionar volle 13 von den 24 sapientialen Werktagsperikopen der vier ersten Fastenwochen und in dem Mosuler Kalendarium mit einer einzigen Ausnahme wenigstens alle werktäglichen Weisheitsperikopen der ersten Fastenwoche entnommen.



lichen Perikopenordnung, wie wir sie für Antiocheia in der Entstehungszeit der Handschrift unterstellen müssen. Daß zunächst die verschiedentlich zugrunde liegenden Irrungen bezüglich der Herkunft eines Textes am allereinfachsten aus liturgischer Überlieferung verständlich werden, bedarf keiner näheren Ausführung. Nichts ist ja kaum dem Arbeiter auf dem Gebiete der Perikopenforschung vertrauter als derartige irrtümliche Bezeichnungen einzelner Lektionen. Wenn dabei einmal mehr als ein bloßer Irrtum vorliegt, und Bl. 1 r° der Text 1. Sam. 2, 6: *Κ͞ς θανατοῖ καὶ ζωογονεῖ, κατάγει εἰς ᾅδου καὶ ἀνάγει* nicht nur David in den Mund gelegt, sondern zugleich an einer andern Stelle erscheint, die ihn einem *προκείμενον* entnommen zeigt, so würde fast dieser einzige Umstand genügen, um die Abhängigkeit des Buchmalers von der Liturgie zu erhärten. Denn es handelt sich dabei um eine Stelle der Anna-Ode, die in den liturgischen Psalteranhang aufgenommen, sehr wohl auch einmal einen *προκείμενον*-Text liefern konnte, jedenfalls aber auf den Künstler als Teil jenes Anhangs, nicht als solcher des 1. Buches Samuels, aus liturgischer Geltung, nicht aus dem Rahmen des biblischen Kontextes heraus gewirkt hat. Auffallend ist es sodann im höchsten Grade, wenn Bl. 2 v° und 3 r° ausnahmsweise David dreimal dargestellt ist, und nicht auf Zufall kann es beruhen, daß dann beide Male, was sonst nie geschieht, zwei der von ihm gehaltenen Rollenbücher an Ps. 44, 15, bezw. 14 und 40, 10, bezw. 7 Verse eines und desselben Psalmes zeigen, wobei es sich jeweils um zwei unmittelbar aufeinanderfolgende Darstellungen handelt. Die Texte machen jeweils den Eindruck, nichts anderes als — nur teilweise mit Kürzung um einige Worte — den *στίχος* und das *προκείμενον* im engeren Sinne desselben Gesamt-*προκείμενον* wiederzugeben. Nun ist es eigentlich ganz selbstverständlich, daß auch die zweite und dritte alttestamentliche Perikope des jeweiligen liturgischen Schemas nicht gerade immer eine nähere Beziehung zur Evangelienperikope werden aufgewiesen haben. In solchen Fällen mußte dann dem Maler die Ausfüllung der Vierergruppe von Prophetengestalten Schwierigkeit machen, und die Vermutung ist wohl nicht zu kühn, daß er sich derselben dadurch entledigte, daß er statt des Autors der für seine Zwecke unbrauchbaren Lektion nochmals den königlichen Sänger mit der zweiten Hälfte des ihr vorangehenden *προκείμενον* darstellte.

Eine ähnliche Deutung des Befundes legt sich Bl. 4 vº gegenüber nahe, wo unter der Ölgartenszene David zwar, wie gewöhnlich, nur zweimal gegeben ist, die beiden Darstellungen aber unmittelbar nebeneinander stehen und dann ebenso unmittelbar die beiden Propheten Jonas und Nahum folgen. Man versteht das leicht unter der Voraussetzung, daß von drei den drei alttestamentlichen Lektionen entsprechenden προκείμενα ausnahmsweise das zwischen den beiden prophetischen stehende dritte sich einer Verknüpfung mit dem Inhalt der evangelischen Szene entzog und deshalb statt seiner schon das erste, einer pentateuchischen Perikope vorangehende vom Künstler beigezogen wurde. Oder es könnte auch das Jonaswort 2, 8: Καὶ ἔλθοι πρὸς σὲ ἡ προσευχή μου εἰς ναὸν ἅγιόν σου, als der Jonas-Ode entstammend, überhaupt nicht einer Lektion, sondern dem dritten προκείμενον angehört haben und gleich der pentateuchischen auch die dritte Lektion unberücksichtigt geblieben sein.

Die Annahme willkürlicher Zerlegung eines der liturgischen Bedeutung des Gründonnerstages entsprechend erweiterten alttestamentlichen Perikopenschemas bietet endlich den Schlüssel zum richtigen Verständnis der Anordnung, in der neben Isaias und Salomon zweimal Moses und viermal David unter der Doppelszene der Apostelkommunion auf Bl. 3 vº und 4 rº erscheinen. Das Auffällige ist hier, daß auf Bl. 4 rº David an zweiter — statt an erster — und dritter Stelle erscheint. Nun hat der Künstler natürlich in der Liturgie nicht gesonderte Textreihen für die beiden eucharistischen Gestalten bereits vorgefunden, sondern solche erst gebildet. Man braucht die beiden Reihen seiner Prophetengestalten mit ihren Sprüchen nur richtig nebeneinander zu stellen, um aus ihnen eine richtige liturgische Abfolge von Texten zu erhalten, in der nach zwei pentateuchischen Perikopen eine prophetische einer sapientialen voranging und je ein προκείμενον zwischen zwei Lektionen stand:

David:	Ps. 33, 9.		
Moses:	Ex. 16, 15.		
David:	Ps. 77, 24 f.		
		Moses:	Ex. 24, 8.
		David:	Ps. 115, 4.
Isaias:	Is. 6, 6 ff.		
		David:	Ps. 22, 5.
		Salomon:	Sir. 24, 21.

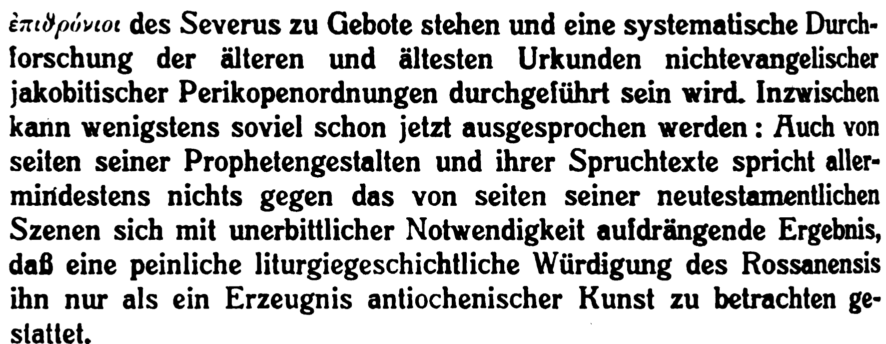
Es gibt also schlechthin keine Erscheinung in unseren Vierergruppen von Prophetenbildern, die nicht unter der Voraussetzung eines möglichst engen Anschlusses des Buchmalers an eine liturgische Leseordnung sich durchaus ungesucht erklären würde. Materiell können wir allerdings vorläufig nur sehr wenige Elemente dieser Ordnung als im Antiocheia des 6. Jahrhunderts tatsächlich an dem betreffenden Tage gebraucht nachweisen. So ist Zach. 9, 9 f. gewiß dort ebenso wie nach allen mir heute schon näher bekannten Zeugen nichtevangelischer jakobitischer Perikopenordnung [53] am Palmsonntag gelesen worden, und Ps. 117, 26 und 8, 3 erscheinen in derselben Reihenfolge wie auf Bl. 1 v° der Handschrift im Severianischen Kirchengesangbuche vor den Nrn. 54 und 57 als einleitende Psalmstichen zweier seiner Palmsonntagsgesänge [54]. Das ist gewiß herzlich wenig. Allein man darf nicht übersehen, daß die Forschung bezüglich der einen Aufschluß über das antiochenische alttestamentliche Perikopenwesen seiner Zeit versprechenden Homilien des Severus zum größten Teil heute noch immer auf die Notizen angewiesen ist, die ich mir vor mehr als zwei Jahrzehnten, ohne auf diesen Gesichtspunkt einzugehen, nach den vatikanischen Handschriften ihrer beiden syrischen Übersetzungen machte, und daß für das alttestamentliche Perikopensystem des jakobitischen Ritus das Athanasios-Lektionar die älteste uns heute erschlossene Quelle darstellt, die ein einheitliches Gesamtbild vermittelt, und auch von dem sonstigen sehr reichen Material, das in Perikopennotierungen innerhalb des Kontextes einzelner biblischer Bücher bis ins 6. Jahrhundert zurück handschriftlich vorliegt, erst ganz wenige Splitter durch Lagardes nachgelassene Bibliotheca Syriaca allgemein zugänglich gemacht sind [55]. Ich bezweifle nicht, daß auch von der materiellen Seite alttestamentlicher Schriftlesung der frühchristlich-antiochenischen Liturgie her die Parallelen zum Codex Rossanensis sich ganz überraschend vermehren werden, sobald uns einmal eine vollständige Ausgabe der ὁμιλίαι

---

[53] Lektionar des Patriarchen Athanasios V., Jerusalemer Lektionar und Kalendar von Mosul. Das Stück kehrt außerdem in der nestorianischen Perikopenordnung wieder, und diese Übereinstimmung beider Riten verbürgt es geradezu für den antiochenischen Brauch schon des 5. Jhs.

[54] S. 97 und 100 (= Patrologia Orientalis VI 97, 100).

[55] Es sind Notierungen erster Hand in einigen alten syro-hexaplarischen Hss. des British Museum. Ich behandle auch sie ausführlich in meiner mehrfach berührten Studie.



ἐπιθρόνιοι des Severus zu Gebote stehen und eine systematische Durchforschung der älteren und ältesten Urkunden nichtevangelischer jakobitischer Perikopenordnungen durchgeführt sein wird. Inzwischen kann wenigstens soviel schon jetzt ausgesprochen werden: Auch von seiten seiner Prophetengestalten und ihrer Spruchtexte spricht allermindestens nichts gegen das von seiten seiner neutestamentlichen Szenen sich mit unerbittlicher Notwendigkeit aufdrängende Ergebnis, daß eine peinliche liturgiegeschichtliche Würdigung des Rossanensis ihn nur als ein Erzeugnis antiochenischer Kunst zu betrachten gestattet.

Die wissenschaftliche Befähigung für die Amtsführung des Klerus nach dem neuen Codex iuris can.

Von Msgre **Franz Feßler**, Päpstl. Geheim-Kämmerer in Dresden.

Vielleicht ist es nicht unzeitgemäß, an der Hand der Canones des neuen, für die ganze Weltkirche gültigen kirchlichen Gesetzbuches die Bestimmungen über die wissenschaftliche Aus- und Weiterbildung des katholischen Klerus zusammenzustellen, auch eine kurze Untersuchung über die Frage anzuschließen, welche Kenntnisse von der Kirche für gewisse Ämter gefordert werden. Oft genug hat man ja dem katholischen Volke und seinen Führern, den Geistlichen, den Vorwurf der Inferiorität gemacht. Wie zahlreich sind die Fälle, daß Andersgläubige zu erfahren erstaunt sind, der Klerus stehe an wissenschaftlicher und gründlicher Aus- und Durchbildung den anderen gelehrten Berufen nicht nach. Ja, wie ernst nimmt es die Kirche mit den Vorbedingungen zu der Schulung der Geistlichen! Freilich nicht in einer übertriebenen Weise, etwa daß sie die wissenschaftlichen Forderungen einseitig überspannte. Wir wollen hier im Anfang gleich betonen — wir kommen später noch darauf zurück —, daß der einstmals bei der Auswahl der Diakonen von den Aposteln[1] aufgestellte Leitsatz bezüglich der Befähigung zum geistlichen Stande seine Geltung auch in unseren Tagen noch voll und ganz hat: „Suchet also, Brüder, sieben Männer unter euch aus, von gutem Rufe, voll des Hl. Geistes und der W e i s h e i t, die wir zu diesem Geschäfte anstellen wollen.“ Frömmigkeit, wahre Tugend bleibt die erste Grundlage; solide Weisheit und Wissenschaft bildet das zweite Auge, das ja dem Priester der Jetztzeit unentbehrlich ist.

[1] Apg. 6, 3.

Dem ersten Canon über die Bildung des Klerus begegnen wir im Personenrecht, bei dem Titel III: de obligationibus clericorum[2]. An hervorragender Stelle ist hier ausgesprochen, „daß die Kleriker die Studien, vor allem die heiligen, nach Empfang des Priestertums nicht unterbrechen[3] sollen. Sie sollen in den heiligen Wissenschaften jener gründlichen, von den Vorfahren überlieferten und allgemein von der Kirche übernommenen Lehre folgen unter Vermeidung der weihelosen Wortneuerungen und der fälschlich so genannten Wissenschaft." [4] Der Canon zerfällt, wie sofort ersichtlich ist, in drei Teile: Keine Vernachlässigung des Studiums, Aneignung gediegenen Wissens, Vermeidung aller wertlosen und unheiligen Neuerungen. Hiermit spricht die Kirche gleich von Anfang an die unbedingte Notwendigkeit des beständigen, niemals ausgesetzten Studiums aus, gibt prägnant die Richtlinie an, in welcher sich die geistige Arbeit zu bewegen hat, und warnt sofort vor Irrwegen, eine Mahnung, welche ja gerade in unserer Zeit mit ihren überspannten Spekulationen sehr angebracht erscheint. Hier ist wirklich ein Programmsatz voll leuchtender Klarheit gegeben. In diesem Sinne will die Kirche das Weiterstudium ihres Klerus nach der Priesterweihe aufgefaßt wissen. Doch überläßt sie die notwendige Vertiefung des vorher schulmäßig angeeigneten Wissens nicht ganz einem freien Ermessen. Der Canon 130 gibt in § 1 die Verpflichtung zu einem alljährlich stattfindenden Examen für die Dauer von wenigstens drei Jahren an.[5] Hiermit will die Kirche alle neugeweihten Geistlichen, auch wenn sie gleich eine Pfarrstelle oder ein Kanonikat erhalten hätten, vor dem vollständigen Überfluten durch die Praxis bewahren; denn, wer wüßte nicht, daß sofort beim Beginn des Priestertums an den seeleneifrigen Geistlichen so gewaltige Arbeiten zur Bewältigung herantreten, daß über denselben das Studium ver-

[2] can. 129.

[3] Ein bedeutsames Wort!

[4] Vgl. 1. Tim. 6, 20, zit. nach Weinhart, Neues Testam. (profanas vocum novitates wird dem Inhalt nach bedeuten: „Die Neuerungen, welche am Wort haften und den hl. Inhalt verflachen." So übersetzt diese für die Materie wichtige Stelle Prof. Dr. Triebs, der Kirchenrechtslehrer der Universität Breslau).

[5] Bei den Ordensklerikern fünf Jahre lang, wenn sie nicht aus gewichtigem Grund von den Oberen dispensiert werden oder Theologie oder Kirchenrecht oder Philosophie selbst dozieren (can. 590); die Zahl der Jahre ist partikularrechtlich in den einzelnen Diözesen verschieden.



nachlässigt werden könnte. Auch scheint es notwendig, dem jungen Kleriker nach seinem Eintritt in den praktischen Dienst durch das amtliche Vorzeichnen gewisser Abschnitte in den Studienzweigen eine tiefere Ausbildung angedeihen zu lassen. Hier kann der Ordinarius in „geeigneter Weise" die Gebiete, auf welche es besonders ankommt, sowie die Art der Prüfung angeben. Auch steht ihm das Dispensationsrecht bei einem gerechten Grunde zu. Der § 2 des Canons betont den Wert dieser Examina: bei der Ämterverteilung geht ja derjenige, welcher die beste Prüfung bestanden hat, den anderen, gleichgeeigneten vor[6]. Doch auch die älteren Geistlichen sollen immer wieder zu geistigem Studium angeregt werden. Canon 131 sagt in seinem ersten Teil, „daß in der Bischofsstadt und in den verschiedenen Dekanaten öfters im Jahre[7] an den vom Bischof angegebenen Tagen eine Zusammenkunft abgehalten werden soll, sogenannte Collationes oder Konferenzen, und zwar über Fragen der Moral und Liturgik; diesen können auch andere Übungen angeschlossen werden, welche der Ordinarius zur Förderung der Wissenschaft und Frömmigkeit der Kleriker für geeignet hält". Hiermit werden regelmäßige Zusammenkünfte verordnet, wie sie ja verschiedentlich in den Diözesen schon üblich waren. Die Beteiligung an denselben wird aber nach § 3 desselben Canons sogar zur strikten Pflicht gemacht, ebenso wie die Ablieferung einer schriftlichen Arbeit für den Fall, daß Konferenzen wegen verschiedener Schwierigkeiten nicht abgehalten werden können[8]. Bei all diesen Bestimmungen gibt das Gesetzbuch die allgemeinen Anordnungen; die Regelung im einzelnen überläßt es dem Diözesanbischof. Diese neuen Bestimmungen des Kirchenrechtes dürften von größtem Segen für den Klerus sein. Freilich wird es dem Bischof oder den Vorstehern der verschiedenen Diözesanbezirke obliegen, diese ganze Institution durch entsprechende Auswahl der Studiengebiete, der Referate usw. zu befruchten. In einer größeren Diözese wird sich bald m. E. die Notwendigkeit von Konferenzen der Leiter der einzelnen Bezirke in der Diözese unter sich und mit dem Bischof notwendig

[6] Vgl. can. 153 § 2.
[7] Bei den Religiosen wenigstens einmal monatlich in ihrer domus formata. Can. 591.
[8] Nach § 2 des Can. 131.

machen, damit eine volle Einheitlichkeit in allem gewahrt wird. Über derartige Einzelheiten sagt natürlich das Kirchenrecht nichts.

Bei der Anstellung zu einem bestimmten Amte steht es dem Bischof frei, wenn er es für angemessen hält, den Kandidaten einer Prüfung zu unterziehen [9], „falls eine solche das Recht, die Rücksicht auf das betreffende Amt erfordert". Im einzelnen schreibt der Kodex das Examen zur Bewerbung um das Pfarramt vor [10]. Der Bischof kann indessen auch hier dispensieren, wenn die wissenschaftliche Befähigung anderweitig feststeht und die Pfarrprüfungskommission zustimmt. Can. 877 § 1 spricht von einer Prüfung zum Nachweis für die Befähigung zum Beichthören. Diese kann nach § 2 desselben Canons sogar unter Umständen erneut vorgeschrieben werden, wenn es sich auch um einen Pfarrer oder Großpönitentiar handelt. Ähnlich ist das nach can. 1340 § 1 verlangte Examen zum Nachweis der Befähigung zum Predigtdienst. Der fremde, nicht zur Diözese gehörige Prediger muß einen Ausweis über seine „doctrina" haben [11]. Beachten wir indessen hierbei, daß die Kirche stets neben dem Postulat der genügenden Kenntnisse bei dem Kandidaten die sittliche Befähigung als unumgänglich notwendig betont. Nicht einseitig wird eben, wie im Anfang schon hingewiesen und wie ständig weiter zu beobachten ist, die Wissenschaft verlangt; die „boni mores" [12], die „pietas" [13] werden durchaus nicht als erst in zweiter Linie in Betracht kommend und als nebensächliche Bedingungen aufgefaßt. Kurz und klar drückt can. 459 § 2 dieses aus, wenn er bei der Anstellung zum Pfarrer sagt, daß „nicht nur die Gelehrsamkeit in Frage kommt, sondern auch alle derartigen Eigenschaften, welche zur regelrechten Leitung einer freigewordenen Pfarrei erforderlich sind". Daß hierbei auch besonders auf „zelus animarum" und die erforderliche seelsorgliche „prudentia" zu sehen ist, sagt can. 453 § 2. Was nützt eben heutzutage der gelehrteste Pfarrer, wenn er nicht mit praktischem Blick die oft so schwierigen Verhältnisse in seiner Pfarrei zu übersehen vermag; wenn er nur mit Theorien an die Arbeit heranträte! Wir brauchen die fähigsten Pfarrer, die mit gesundem Optimismus

---

[9] can. 149.
[10] can. 459 § 3 n. 3.
[11] can. 1341.
[12] can. 434 § 2; 453 § 2; 1340 § 1; 1341 § 1.
[13] can. 434 § 2; 1341 § 1.



vorgehen und daneben das Beispiel lauterer Tugend geben. Da ist es Sache des Ordinarius, die passenden Kräfte für die verschiedenen Stellen ausfindig zu machen. Hierbei darf er nicht dem Grundsatz nachgeben, welchen das Recht nicht kennt, daß dieser oder jener dank seinem Alter zuerst „daran sei". Die „graviter onerata conscientia" des Ordinarius in can. 459 § 1 ist ein schwerwiegender Hinweis auf die ungeheure Verantwortung, den nach menschlichem Ermessen Tauglichsten zu erwählen, ohne sonstige Rücksichtnahme, selbst wenn ein älterer Geistlicher sich dem jüngeren beugen müßte. Überhaupt wird dem Bischof die Kenntnis jedes einzelnen Kandidaten schwer auf die Seele gebunden. Der can. 459 § 3 n. 1 legt dem Ordinarius bei den Anstellungen die Verpflichtung auf, Erkundigungen, auch in geheimer Weise, selbst außerhalb der Diözese einzuziehen; er wird angewiesen, auf den Ausfall der Ordinationsprüfungen, die er ja wahrscheinlich selbst [14] abgenommen hat, sein besonderes Augenmerk zu richten. Er wird getreu dem can. 1357 § 2 schon womöglich vom Seminar her [15] den betreffenden Kleriker kennen, da er die Erteilung des Unterrichts zu überwachen verpflichtet ist. Die ganze höhere A u s b i l d u n g des Welt- und Ordensklerus, welche wenigstens zwei Jahre Philosophie (philosophia rationalis cum affinibus disciplinis) und wenigstens vier Jahre Theologie zu umfassen hat [16], vollzieht sich unter kirchlicher Aufsicht, sei es, daß die Alumnen die Universität besuchen und zusammen in einem Seminar wohnen, sei es, daß gleich eine eigene kirchliche Studienanstalt mit dem Seminar verbunden ist. Die Lehrer müssen möglichst Doktoren sein; die Studien der Philosophie und Theologie sind im Sinne nach der Lehre und den Grundsätzen des heiligen Thomas von Aquin vorzunehmen. Es sollen wenigstens für die Hl. Schrift, Dogmatik, Moral, Kirchengeschichte e i g e n e Lehrer vorhanden sein [17]. Unter den theologischen Disziplinen sind genannt [18]: Dogmatik, Moral, Heilige Schrift, Kirchengeschichte, kanonisches Recht, Liturgik, geistliche Beredsamkeit, Kirchengesang. Im § 3 desselben Canons ist von Pastoral mit praktischen Übungen in der Katechese, im Beichthören

[14] can. 997 § 1.

[15] Beachte can. 1363 § 1, wo schon zum Eintritt in die Seminarien auf die Anlagen zu sehen ist.

[16] can. 1365 und für die Religiosen 589 § 1.

[17] can. 1366 vgl. 589 § 1.

[18] can. 1365 § 2.

und Krankenbeistand die Rede. Daneben wird immer wieder hingewiesen, daß auch die Lehrer des Seminars „nicht nur durch ihre Gelehrsamkeit, sondern auch durch Tugenden und Klugheit hervorragen sollen, daß sie durch Wort und Beispiel den Alumnen zu nützen in der Lage sind“ [19]. Weiter sind vor jeder Weihe die entsprechenden Prüfungen abzulegen, über deren Anordnung der Ordinarius Bestimmungen trifft [20]. So ist die denkbar größte Gewähr fortschreitender entsprechender Ausbildung gegeben. Eine abgerundete, aszetisch und wissenschaftlich [21] durchgebildete Persönlichkeit, der auch keine bei Studierten manchmal zu findenden Absonderlichkeiten anhaften, sondern die sich mit feinem Takt bei Gebildeten und Ungebildeten zu benehmen weiß [22], soll bei der Beendigung der Ausbildung sich darbieten. Nichts ist an Anordnungen vom Rechte versäumt, um einen allen Anforderungen entsprechenden Seelsorger Kirche und Volk zu geben. Beachtenswert ist dann noch can. 1380, der es als wünschenswert hinstellt, daß die Ordinarien — pro sua prudentia — „Kleriker, welche an Frömmigkeit und geistigen Anlagen hervorragen, an von der Kirche gegründete oder approbierte Universitäten oder Fakultäten schicken, damit sie dort besonders die Studien in Philosophie, Theologie und Kirchenrecht vollenden und die akademischen Grade erwerben“.

Besprechen müssen wir nun noch, welche Bedingungen das Kirchenrecht betreffs wissenschaftlicher Kenntnisse zur Besetzung bestimmter Ämter macht. So zählt bei den Erfordernissen des bischöflichen Amtes can. 331 § 1 als fünften Punkt auf, daß der Kandidat Doktor oder wenigstens Lizentiat der Theologie oder des Kirchenrechtes sein soll, fügt aber gleich abschwächend hinzu: „oder wenigstens in diesen Wissenschaften wahrhaft erfahren“. Dadurch, daß der Canon an vierter Stelle nach der Aufzählung der äußeren Erfordernisse (n. 1—3) erst die „boni mores“, die „pietas“,

[19] can. 1360 § 1.

[20] can. 996.

[21] can. 974 § 1 n. 4 fordert als Bedingung für die Weihe die „debita scientia“.

[22] Beachte die zeitgemäßen Bestimmungen des can. 1369 § 2, nach denen die Alumnen auf die Regeln einer „wahren und christlichen urbanitas“, deren sich die Lehrer selbst befleißigen sollen, hingewiesen werden; Gesundheitslehre, Reinheit der Kleider und des Körpers, Höflichkeit, Bescheidenheit und Würde bei den Unterhaltungen werden eingeschärft.

den „animarum zelus“, die „prudentia“ usw. nennt, ist auch hier betont, daß die Gelehrsamkeit nicht das Allerwichtigste ist[23]. Die Forderung der akademischen Grade[24] läßt erkennen, daß die Kirche einen mit tieferem Wissen ausgerüsteten Bischof wünscht. Sie ist indessen auch wieder zu weitblickend, um hier allzu enge Grenzen zu ziehen, und vielleicht gerade diejenigen, welche die größte Befähigung zum Oberhirtenamte haben, aber infolge verschiedener Umstände nicht promovieren konnten, von vornherein auszuschließen. Sie ist eben durchaus nicht pedantisch und rigoros in dieser Forderung und läßt auch noch andere Beweise wissenschaftlicher Befähigung und Durchbildung gelten. Dieses weise Abwägen der Wissenschaft neben der Frömmigkeit sowie die durchaus nicht zwingende Bedingung betr. des Doktorates zeigt sich gleicherweise bei den Forderungen für den General- und Kapitelvikar[25]. Die „morum integritas“, „pietas“, „prudentia“ wird wieder neben der „sana doctrina“ besonders hervorgehoben[26]. Bei der ersten Dignität im Kathedralkapitel wird — soweit es möglich ist! — das Doktorat der Theologie oder des kanonischen Rechtes gefordert[27]. Ebenso beim Offizial, Vizeoffizial[28], Promotor iustitiae und Defensor vinculi[29].

So herrscht im neuen Codex iur. can. eine gesunde Betonung wirklich solider wissenschaftlicher Durchbildung bei entsprechender Betonung der aszetischen und praktischen Befähigung. Die ratio legis: die wissenschaftliche Fortbildung ist zudem ja ebenso im Interesse des Priesters — auch die Wissenschaft ist Aszese — als der Seelsorge, die in Predigt, Katechese usw. besteht. Der Ernst des Studiums ist von Anfang an durch die stets wiederkehrenden Prüfungen gewährleistet. Die Mitteilung einer allseits von der Kirche gebilligten und gelehrten Wissenschaft ist durch die Aufsichts- und Prüfungspflicht des Ordinarius und die Anweisungen an die Lehrer-

---

[23] Vgl. can. 423, der vorschreibt, daß die Diözesankonsultoren Priester sein sollen: „pietate. moribus, doctrina ac prudentia commendati“.

[24] Hierbei sei gleich auf die Ehrenauszeichnungen für die Doktoren can. 1378 hingewiesen, sowie auf die Bestimmung hier, sowie can. 404 § 2, wo vom Vorzug der Doktorierten vor Gleichgeeigneten bei der Vergebung von Kanonikaten die Rede ist.

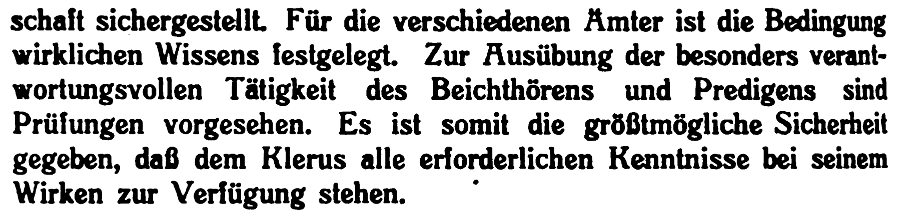
[25] can. 367 § 1 und 434 § 2.

[26] can. 434 § 2.

[27] can. 396 § 3.

[28] can. 1573 § 4.

[29] can. 1589 § 1; beachte aber immer: „vel ceteroqui periti.“



schaft sichergestellt. Für die verschiedenen Ämter ist die Bedingung wirklichen Wissens festgelegt. Zur Ausübung der besonders verantwortungsvollen Tätigkeit des Beichthörens und Predigens sind Prüfungen vorgesehen. Es ist somit die größtmögliche Sicherheit gegeben, daß dem Klerus alle erforderlichen Kenntnisse bei seinem Wirken zur Verfügung stehen.

Das sind in Kürze die einschlägigen Bestimmungen des neuen Kirchenrechtes. Sie gelten für die Gesamtkirche. Kleine Modifikationen, wie für das Beichtväter- und Predigerexamen, das wohl vielfach mit dem Pfarrexamen verbunden werden wird, sind in den einzelnen Diözesen allerdings zu finden. Im großen und ganzen und in den wichtigsten Richtlinien ist der großzügige Kodex mit seinen klaren, normativen Canones ein Beweis für die hohe Geltung der Wissenschaft in der heiligen katholischen Kirche.

II. Abteilung.

Kunst.



Theologische Grundbegriffe der kirchlichen Kunst.

Von **Joseph Kreitmaier** S. J. in München.

Unsere Fragestellung könnte auf den ersten Blick als eine recht müßige und rein schulmäßige erscheinen. Das ist sie aber nicht. Wenn irgendeine Zeit, dann erfordert die Gegenwart mit ihren auch auf dem Gebiete der kirchlichen Kunst sich geltend machenden revolutionären Absichten und Strebungen eine klare Stellungnahme zu den hier und dort auftauchenden bald zu engen, bald zu weiten Anschauungen und einen sicheren Standpunkt, von dem aus die richtige Beurteilung praktisch kirchlicher Kunstleistungen möglich ist. Vieles würde nicht geschrieben und nicht gesagt, wenn man sich einmal über die Grundbegriffe klar geworden wäre, auf denen sich die kirchliche Kunst ihrer Natur und dem Willen der Kirche nach aufbaut.

Der moderne Mensch forscht nicht gern nach dem Zweck einer Sache. Und schon gar, wenn es sich um Kunst handelt, scheint ihm die Frage geradezu entwürdigend; das l'art pour l'art steckt seit den Tagen des Impressionismus mehr als je in den Köpfen.

Es könnte in der Tat scheinen, daß hier für Zweckfragen kein Platz sei. Denn, daß die Kunst Wesens- und Gesinnungsausdruck des Künstlers sein muß, ist nicht so sehr Zweck der Kunst als ihr Wesen, und daß das Kunstwerk gefalle und erhebe, ist wiederum nicht so sehr Zweck als Naturwirkung, die von der Kunst ebenso ausgeht wie Licht und Wärme von der Sonne. Wo bleibt da also noch Raum für Zwecklichkeit?

Es ist wirklich so: Wenn man die Kunst rein für sich betrachtet und beziehungslos, kommt man zu keinen anderen Ergebnissen. Denn „der Begriff des Zweckes legt den Schwerpunkt eines Dinges aus ihm hinaus, er faßt es als Durchgang für eine weitergehende Zielbewegung“ (Guardini).

Hat es nun irgendwie Sinn, die Kunst als Durchgang für eine weitere Zielbewegung zu fassen? Haben jene recht, die auf diese Frage Ja sagen, oder die, welche der modernen Auffassung gemäß die Kunst als etwas in sich Ruhendes betrachtet wissen wollen und eine Hinordnung auf außer ihr Liegendes ablehnen?

Der Christ muß hier ein tapferes Ja sprechen, und er kann es, ohne sich schämen zu müssen, denn die herrliche innere Seele der Kunst bleibt durch diese weitere Zielsetzung in ihrer vollen Reinheit bestehen, ja sie wird erhöht und verklärt. Oder ist es eine Herabwürdigung der Kunst, wenn man von ihr verlangt, daß sie den großen Schöpfergeist lobe und preise, der ihre Keime in die Menschenseele gelegt hat? Das benedicite omnia opera Domini Domino ist dem Christen nicht bloß ein poetischer Gedanke, sondern quillt ihm aus dem Herzen als Ausdruck der Urwahrheit, daß alles Geschaffene da sei, um Gott zu verherrlichen. Auch der Fixstern mit seiner Eigenbewegung und seiner zentralen Herrschaft über ein System von Himmelskörpern ist selbst wieder als Teil einem noch größeren und gewaltigeren Sternsystem eingeordnet. Durch diese weitere Zielbewegung verliert er nicht nur nichts an seiner Bedeutung, sondern vermehrt nur unser Staunen und unsere Bewunderung für die Einheitlichkeit des gewaltigen Schöpfungsplanes.

So hat also die Kunst trotz ihres abgeschlossenen inneren Wesens als weitere Zielbewegung die Ehre Gottes. Damit haben wir einen Begriff in den Mittelpunkt unserer Betrachtung gerückt, der ob seiner Schwierigkeit selbst vorerst eine Zergliederung fordert.

Worin besteht diese Ehre Gottes, die die Kunst ebenso wie alle anderen geschaffenen Wesen, Fähigkeiten und Tätigkeiten fördern soll? Liegt ihr Wesen in Gott selbst, oder ist sie etwas Außergöttliches? Nur das letztere hat Sinn. Denn die innere Ehre Gottes, die lobpreisende Anerkennung der göttlichen Größe von seiten der drei göttlichen Personen unter sich, ist wie jeder innergöttliche Akt gleichbedeutend mit dem Wesen Gottes, das ewig, unveränderlich und unendlich vollkommen einen Zuwachs an Ehre nicht mehr erfahren kann. Wir können Gott durch unsere menschliche Kunst keine „Freude“ machen in dem Sinn, wie wir einem Menschen durch Lob und Gaben Freude machen können, denn Gottes Freude ist unendlich und einer Vermehrung nicht mehr fähig.



Ein Glas, das absolut voll ist, ist eben voll und läßt kein einziges Tröpflein mehr in seinen Raum zwängen.

Es kann somit nur die äußere Ehre Gottes im Gegensatz zur inneren in Frage kommen, und diese äußere Ehre Gottes ist etwas Außergöttliches, wie auch jede Art von Ehre und Ruhm unter den Menschen nicht dem Geehrten innewohnt, sondern dem Ehrenden. Denn Ehre ist eine klare Kenntnis und lobende Anerkennung der Vorzüge eines anderen (clara cum laude notitia), also ein Akt dessen, der die Ehrenbezeigung leistet.

Daß der Geehrte Freude und Wohlgefallen an Lob und Anerkennung empfindet, ist kein Wesenszug des Begriffs Ehre, sondern nur ihre Wirkung. Und selbst diese Wirkung ist nicht einmal eine notwendige; sie kann unter Umständen gänzlich ausbleiben. Ein Beispiel dürfte vielleicht überzeugender wirken als alle nackten Begriffsspaltungen. Ein Künstler hat sich jahrelang vergeblich um Anerkennung seines Wirkens bemüht. Statt ihrer findet er nur Spott und Mißachtung. Die Erbitterung darüber umdüstert allmählich seinen Sinn, so daß er schließlich dem schrecklichen Los unheilbaren Irrsinns verfällt. Nun erst beginnt die Welt die innere Größe und Genialität seiner Werke zu erfassen und sein Name ist als der eines Bahnbrechers bald in aller Munde. Hier ist der Fall gegeben, wo Ehre und Ruhm ihrem Wesen nach bestehen, ohne ihre Wirkung im Geehrten auslösen zu können. Denn dieser Künstler weiß ja nichts von der Anerkennung der Menschheit, kann daher auch keine Befriedigung darüber empfinden.

So besteht auch die äußere Ehre Gottes in der Anerkennung und im Lobpreis von seiten seiner vernunftbegabten Geschöpfe; sie ist also nicht ein Akt Gottes, sondern ein Akt dieser letzteren (gloria externa formalis). Zwar tragen auch die vernunftlosen Wesen Spuren der Weisheit, Schönheit und Güte Gottes an sich (gloria externa obiectiva), allein sie können ihrer Natur nach nur als Anreger und Mittel zur formalen Ehre Gottes in Betracht kommen. Denn anerkennen und lobpreisen kann nur das vernunftbegabte Geschöpf.

So lesen wir schon im Alten Testament: „Posuit oculum suum super corda illorum (hominum), ostendere illis magnalia operum suorum, ut nomen sanctificationis collaudent et gloriari in mirabilibus illius, ut magnalia enarrent operum eius“ (Sir. 17, 7—8).

Kurz und treffend zeichnet der hl. Ignatius in den Grundwahrheiten seines Exerzitienbüchleins den Zweck der Schöpfung: „Homo creatus est, ut laudet Deum Dominum nostrum, ei reverentiam exhibeat, eique serviat et per haec salvet animam suam. Et reliqua super faciem terrae creata sunt propter hominem et, ut eum iuvent in prosecutione finis, ob quem creatus est."

Zu diesen „reliqua super faciem terrae" gehört auch die Kunst, und zwar nicht nur die religiöse, sondern auch die profane. Ihre Bestimmung, ihr Zweck ist die Ehre Gottes. Die Welt mag ob solcher Weisheit den Kopf schütteln, einem vom Glauben getragenen, übernatürlich gerichteten Menschen ist sie einleuchtend. Freilich ist dieser Zweck, um es nochmals hervorzuheben, nicht der innere Zweck der Kunst, der mit ihrem Wesen, mit der Entfaltung ihrer Naturkräfte gleichbedeutend ist, sondern ein äußerer, und die Frage müßte — scharf gestellt — eigentlich nicht lauten: welches ist der Zweck der Kunst? sondern: welchen Zweck hatte der Schöpfer, indem er den Menschengeist mit Kunstfähigkeit begabte?

Die profane Kunst scheint nun allerdings diesem Zweck sehr oft bewußt entgegenzuwirken. Was sie zur Darstellung bringt, ist vielfach nur Angriff auf Gott und Sitte. Trotzdem muß auch sie, ob sie will oder nicht, der Ehre des Höchsten dienen. Ein glaubenstiefer Mensch wird bei aller Ablehnung des Inhalts solcher Kunstwerke in der Formgewalt, die sich darin zeigen mag, die Spuren der Schöpfermacht Gottes finden und die Langmut, mit der Gott die einmal gegebene menschliche Freiheit selbst gegen seinen heiligsten Namen und gegen sein Gesetz anstürmen läßt, bewundern. Und am Ende der Zeiten wird sich der scheinbare Triumph des Bösen in den Triumph Gottes wandeln.

Der kirchlichen Kunst ist der Zweck der Ehre Gottes viel klarer und deutlicher ins Antlitz geschrieben. Um so auffälliger muß es erscheinen, daß die älteren theologischen Quellen fast ausschließlich einen anderen Zweck in den Vordergrund stellen: die religiöse Erhebung der Gläubigen, was man mit etwas pietistischer Klangfarbe „Erbauung" zu nennen pflegt.

Die kirchliche Kunst ist Dienerin der Kirche, und wollen wir wissen, welche Aufgaben dieser Dienerin zugedacht sind, dann müssen wir die Herrin fragen. Eines müssen wir dabei wiederum im Auge behalten: wir werden in dieser Antwort nichts erfahren

über den inneren Zweck der Kunst, d. h. die Frage müßte auch hier nicht lauten: welches ist der Zweck der kirchlichen Kunst? sondern: welchen Zweck verfolgt die Kirche durch Zulassung und Förderung der Kunst?

Das Konzil von Trient fordert die Bischöfe auf, eifrig die Lehre zu verkünden, daß das Volk durch künstlerische Darstellung der Erlösungsgeheimnisse in den Heilswahrheiten unterrichtet und bestärkt würde, daß aus den heiligen Bildern reiche Früchte ersprießen, nicht nur, weil das Volk an Christi Gnaden und Wohltaten erinnert werde, sondern auch, weil ihm die Wunder und heilsamen Beispiele der Heiligen vor Augen gestellt würden, damit es Gott dafür danke, sein Leben nach dem der Heiligen gestalte und zur Anbetung und Liebe Gottes und zur Frömmigkeit angeeifert werde (sess. 25 in dem Dekret über Heilige, Reliquien und Bilder).

Denselben Zweck haben nach dem Konzil die mit der Kunst innerlich verwandten liturgischen Zeremonien. „Da die menschliche Natur ohne äußere Hilfsmittel nur schwer zur Betrachtung göttlicher Dinge sich erschwingen kann, darum hat die Kirche, unsere gütige Mutter, gewisse Riten, z. B. leises oder lauteres Aussprechen von Teilen der hl. Messe, festgesetzt und Zeremonien wie mystische Segnungen, Kerzen, Räucherwerk, Kleider und vieles andere gemäß apostolischer Überlieferung und Übung angeordnet, damit die Majestät des erhabenen Opfers zum Bewußtsein gebracht würde, und die Herzen der Gläubigen durch solche sichtbaren Zeichen des Glaubens und der Frömmigkeit zur Betrachtung der hohen Geheimnisse dieses Opfers angetrieben würden" (sess. 22, cap. 5).

Nach dem Catechismus Romanus sollen die Seelsorger die Gläubigen darüber belehren, daß die religiösen Bildwerke angefertigt seien, damit der Christ die Tatsachen des Alten und Neuen Testamentes kennenlerne und ihrer öfters gedenke, und daß er durch diese Erinnerung an Gottes Taten und Wirken mächtig angetrieben werde, Gott zu ehren und zu lieben. In ähnlicher Weise würden in den Gotteshäusern Bilder von Heiligen angebracht, damit man diese verehre und sich aufgefordert fühle, in Gesinnung und Wandel ihrem Beispiel zu folgen (pars 3, cap. 2).

Dieselben Anschauungen über Zweck und Bedeutung des äußeren Kultus und der kirchlichen Kunst finden wir bei den Kirchenvätern Gregor dem Großen und Augustinus und beim größten Theologen des Mittelalters, Thomas von Aquin, der die Frage mit gewohnter Klarheit behandelt (S. Theol. 2, 2, qu. 81, a. 7 und qu. 91, a. 2).

Es ist also der religiöse Nutzen der Gläubigen, den die Kirche als Zweck der von ihr verwendeten Künste und liturgischen Zeremonien hinstellt. Das klingt recht unmodern, und neuere Schriftsteller suchen darum auch mehr oder weniger bewußt dieser Zwecksetzung aus dem Wege zu gehen. In dem an sich so schönen Kapitel „Liturgie als Spiel" (Ecclesia orans. 1. Bändchen: Vom Geist der Liturgie) kommt Dr. Romano Guardini nicht ein einziges Mal auf positive Aussprüche der Kirche zurück. Indes genügt unsere bisher gewonnene Begriffswelt durchaus, die oft sehr geistvollen Gedanken des Verfassers richtig zu werten.

Wenn Guardini sagt, das Kunstwerk habe keinen Zweck, es habe aber einen Sinn, den nämlich, ut sit, daß es da sei, daß in ihm das Wesen der Dinge, das innere Leben des Künstlers wahrhaftige lautere Gestalt gewinne, kurz, daß es nur splendor veritatis sein solle, so ist das richtig, wenn man nach dem Wesen der Kunst, nach ihrem inneren Zweck oder, wie der Verfasser zu sagen pflegt, nach ihrem Sinn fragt. Allein dieser innere Zweck schließt äußere nicht aus. Dasselbe gilt von der Liturgie als Spiel. Ohne Zweifel ist das Wesen der Liturgie, ihr innerer Zweck, ihr Sinn, daß sie Spiel sei, aber die Kirche hat dieses Spiel nicht geschaffen und zugelassen, bloß weil es Spiel ist, sondern weil es sich als wertvolles Hilfsmittel für ihre übernatürlichen Aufgaben eignet. Das hat sie selbst mit aller Deutlichkeit ausgesprochen, und es ist darum irrig, wenn der Verfasser schreibt: „Die Liturgie ist nach der Absicht der Kirche nicht Durchgangspunkt, Weg zu einem außerhalb liegenden Ziel, sondern eine in sich ruhende Welt des Lebens", oder: „sie ist nicht ein Mittel, das angewandt wird, um eine bestimmte Wirkung zu erreichen, sondern — bis zu einem gewissen Grad wenigstens — Selbstzweck." Zu Mißverständnissen könnte auch der weitere Satz Anlaß geben: „Genau genommen kann die Liturgie schon deshalb keinen Zweck haben, weil sie ja eigentlich gar nicht um des Menschen, sondern um Gottes willen da ist." Ist die Liturgie um Gottes willen

da, dann hat sie bereits einen Zweck, und zwar einen äußeren, und entwickelt man den Begriff „um Gottes willen“ weiter, dann kommt man letzten Endes eben doch zu dem von der Kirche ausgesprochenen Zweck der Menschendienstlichkeit.

Damit ist nun bereits die nächste Frage berührt: Wie verhält sich die Absicht der Kirche, Kunst und Liturgie als religiöses Förderungsmittel der Gläubigen zu benützen, zu dem früher besprochenen Zweck der Ehre Gottes? Ist dieser nicht viel vornehmer, und sieht die Zwecksetzung der Kirche nicht aus wie Abfall von einem hohen Ideal, wie Herabzerren einer gottgeweihten Sache zu niederem Menschendienst?

Die Ehre Gottes besteht darin, daß die geschaffene Vernunft die Größe und Erhabenheit Gottes erkennt und preist. Die vernunftlosen Geschöpfe sollen hierfür Mittel und Hilfe sein. Zu ihnen gehören auch die Werke der Kunst. Sie können die Ehre Gottes anders gar nicht fördern, als daß sie dem Menschen Anreger sind zu Erkenntnis und Lob Gottes. Was ist das nun anders als die von der Kirche geforderte Menschendienstlichkeit der Kunst? In der Tat: die beiden Zwecke schmelzen ganz in einen zusammen, nur die Betrachtungsweise oder vielmehr Ausdrucksweise ist verschieden, indem die eine den Begriff der Ehre Gottes noch ungeklärt obenanstellt, die andere dessen klare Definition. Der Grund, warum die Kirche diese zweite Ausdrucksweise vorzuziehen scheint, ist die Unmittelbarkeit der praktischen Forderungen, die schon in ihrem Wortlaut liegt.

Will nun die Kirche durch eine solche äußere Zwecklichkeit die Freiheit der Künstler knebeln? Keineswegs. Sie könnte das auch gar nicht. Der Künstler hat vor allem den Ausdruckszweck der Kunst als Leitstern im Auge zu behalten. Es wäre nicht einmal gut, wenn er den Nebenzweck der Erbauung direkt beabsichtigte, denn das Kunstwerk als solches würde darunter nur leiden. Er soll schaffen ganz aus dem Drang seines Herzens. Ob die Kirche dann das so entstandene Kunstwerk als Hilfsmittel für ihre Heilsaufgaben brauchen kann, hat sie selbst zu entscheiden.

Es gibt tief religiöse und kirchlich gesinnte Künstler, denen es nicht gelingt, solche für die Kirche brauchbaren Werke zu schaffen. Ihr religiöses Empfindungsleben ist zu eigenartig, und darum auch dessen aufrichtiger, unverfälschter Ausdruck im Kunstwerk. Sie

sind nicht berufen zum künstlerischen Priestertum, und man kann ihnen daraus ebensowenig einen Vorwurf machen, wie all den wackeren überzeugungstreuen Laien, die nicht zum unmittelbaren Dienst des Altars berufen sind.

Andere Künstler besitzen eine ihnen natürliche Ausdrucksweise und Formensprache, die weitesten Kreisen verständlich ist, weil sie aus einem weniger subjektiv gefärbten religiösen Empfindungsleben herauswächst. Sie sind die wahrhaft Berufenen für den Dienst der Kirche. Es ist nicht zweifelhaft, daß gerade unsere Zeit der Entwicklung solcher Künstlerpersönlichkeiten so ungünstig wie nur möglich ist.

Wieder andere gibt es, die in der Sorge ums tägliche Brot, statt ihr eigenes Innere in ihren Werken zum Sprechen und Klingen zu bringen, eine konventionelle Formensprache benützen und selbst vielleicht nicht einmal vom Glauben an das durchdrungen sind, was sie in Farben oder Stein ausführen. Diese Art von Künstlern — sie verdienen diesen Ehrennamen gar nicht — wird leider nie aussterben, solange es eine kirchliche Kunst geben wird; sie sind es, die das Ansehen der kirchlichen Kunst fortwährend aufs schwerste schädigen.

Von manchen Schriftstellern wird bald dieser, bald jener Künstler als Prophet einer neuen kirchlichen Kunst gepriesen. Prüfen wir ihre Werke nach den dargelegten Grundsätzen, dann werden sich wenige als brauchbar für kirchliche Zwecke erweisen, mögen sie künstlerisch noch so hoch stehen. Doch sind selbst in dieser Beziehung nicht selten Zweifel möglich. Noch häufiger regt sich der Zweifel über die Kirchengläubigkeit des Künstlers. Und doch muß diese für kirchliche Kunst die Grundlage bilden, wenn ein echtes Kunstwerk und nicht ein Scheinkunstwerk, dem die moderne Form nur äußerlich umgehängt ist, zustande kommen soll. Denn die katholische Religiosität wurzelt im freudig bejahten Dogma, nicht in unbestimmten Gefühlen.

Es mag immerhin sein, daß der Kirche durch ihre engere Zwecksetzung manches an sich kostbare Kunstwerk entgeht. Allein sie will und soll nicht Kunstförderin sein um jeden Preis und um der Kunst willen, sondern um der Seelen willen und nur insoweit, als den Seelen damit gedient ist.

Das Wirken solcher Künstler, die ich oben als berufen zum künstlerischen Priestertum bezeichnet habe, wird von modernen Kritikern vielfach verkannt, weil ihre Form nicht zeitgemäß sei. Bei einem Kunstwerk kommt es aber überhaupt nicht in erster Linie darauf an, daß es zeitgemäß, sondern daß es persönlichkeitsgemäß sei. Ist es echter Ausdruck der Persönlichkeit des Künstlers, dann ist es auch ein echtes Kunstwerk. Die Form muß aus innerem Drang entsprungen sein, das ist das Entscheidende in der Frage, ob Kunstwerk oder nicht. Sind etwa die Werke eines Desiderius Lenz, eines Schiestl, eines Hans Thoma zeitgemäß?

Gehen diese Schriftsteller zu weit, weil sie Begriff und Aufgaben der kirchlichen Kunst nicht allseitig erfaßt haben, so sind andere aus demselben Grunde wieder zu engherzig. Der falsch verstandene Begriff der Ehre Gottes und die schlecht verhüllte Meinung, Kunstwerke könnten diese durch ihr bloßes Dasein fördern, verleitet jene dazu, zu wenig Rücksicht auf die Gefühle der Gläubigen zu nehmen, diese kommen durch zu enge Auslegung des Erbauungszweckes zur Ablehnung oder Verdächtigung jeglichen Fortschrittes. Und doch ist auch die kirchliche Kunst einer Weiterentwicklung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig. Wir wollen nicht die erstarrte Formenwelt der Orthodoxen, so wenig wie die wirren Ausdrucksversuche der Modernsten. Man bedenke aber auch, daß nur verhältnismäßig wenige kirchliche Werke die Aufgabe direkter religiöser Einwirkung haben, sehr vieles soll nur den Kirchenraum schmücken und beleben. Sodann kann es auch der beste Kirchenkünstler nicht allen recht machen; was den einen anspricht, läßt den andern kalt. An manche ungewohnte Formen wird sich eben das Auge gewöhnen müssen.

In solchen umstrittenen Fällen wird man sich an die Weitherzigkeit der Kirche in früheren Jahrhunderten erinnern. Unser Geschlecht ist zu ängstlich geworden, und man ist oft viel zu voreilig in der Ablehnung solcher Werke, deren innerer Gehalt vielleicht unter einer Schale geborgen liegt. Nur diese wohl erprobte Weitherzigkeit im Urteil und im Dulden vermag den notwendigen Fortschritt der kirchlichen Kunst zu verbürgen.

Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in Alexandrien.

Von Prälat Dr. **Joseph Wilpert,**
Wirklichem Apostolischem Protonotar in Rom.

Über den eucharistischen Malereien der Katakombe Karmûz waltete kein gütiges Geschick. Schon bei ihrer Entdeckung (1858) in schlechtem Zustande, wurden sie erst nach acht Jahren von dem in der christlichen Archäologie sonst unbekannten französischen Gelehrten Karl Wescher in Farben kopiert. Mit dieser durch zahlreiche Irrtümer entstellten Kopie ist man, vielleicht wegen der großen Seltenheit orientalischer Malereien aus dem Altertum, zu nachsichtig gewesen. Die Aufnahme und Besprechung in de Rossis Bullettino[1] verschafften ihr das nötige Ansehen; und als sie später auch Garrucci abdruckte[2], da fand sie die weiteste Verbreitung, die ihr zuteil werden konnte.

K. Wescher ist nicht der einzige, der sich mit den Malereien befaßte. Vier Jahre früher, Winter 1860, hatte ihnen bereits der griechische Arzt Nerutsos-Bey seine Aufmerksamkeit geschenkt, wenngleich er sie ausführlicher erst in seiner 1888 erschienenen Schrift L'ancienne Alexandrie[3] besprach. Auch Ch. Bayet kannte sie aus eigener Anschauung. Er scheint indes keine näheren Untersuchungen darüber angestellt zu haben; offenbar genügte ihm Weschers Kopie, und in der Erklärung hängt er von de Rossis Kom-

[1] Jahrgg. 1864, 88; 1865, 57—64 (mit farbiger Tafel) 73—77; 1872, 26 f.
[2] Storia dell' arte cristiana II, Taf. 105 B, 5, S. 128 f.
[3] Dr. Néroutsos-Bey, L'ancienne Alexandrie. Étude archéologique et topographique (Paris 1888) 38.





5\. Eucharistische Malereien der Katakombe Karmûz in Alexandrien. (Nach Garrucci.)

mentar ab[4]. Zuletzt, im Jahre 1876, hat J. P. Richter die Katakombe besucht: „Der Bilderschmuck war damals noch bestenteils deutlich erkennbar“, bemerkt er ausdrücklich[5]. Diese vier Autoren, darunter zwei vom Fach, haben also die Fresken mit eigenen Augen gesehen; sie sind deshalb in erster Linie, natürlich mit der nötigen Diskretion, zu befragen. Wir werden uns aber auch an die Fresken selbst halten. Da sie, wie es sich zeigen wird, noch dem Altertum angehören, so besitzen sie selbstverständlich Anklänge an römische oder von Rom beeinflußte Monumente. Daraus ergeben sich wertvolle Aufschlüsse, die uns bei der Lösung der Schwierigkeiten wesentlich unterstützen werden. Um die Erörterungen faßlicher zu machen, drucken wir in der beigegebenen Abbildung die Weschersche Kopie nach Garrucci ab.

Zwei Irrtümer fallen auf der Kopie namentlich auf, weil sie auf unmöglichen Voraussetzungen beruhen: der aschgraue, viereckige Nimbus um den Kopf des Apostels Andreas und zwei halbnackte weibliche Gestalten, die an den beiden Mahlen teilnehmen, und die dazu noch dem Beschauer die Kehrseite zeigen. Dieser Irrtum ist leicht zu berichtigen: Wescher übersah oder verstand nicht das sigmaförmige Polster, das „auf der linken Seite“ noch zu Richters Zeit „kenntlich“

[4] Recherches pour servir à l'histoire de la peinture et de la sculpture chrétiennes (Paris 1879) 18 ff.

[5] Expedition Steglin. Ausgrabungen in Alexandrien. Die Nekropole von Kôm-esch-Schukafa (Leipzig 1908) 30.

war [6], und verschmolz es mit der Gewandung der zum Mahle gelagerten Gestalten, welche, wie immer, nur mit dem Oberkörper hinter dem Polster zum Vorschein kamen; die zwei am meisten beschädigten hielt er für unbekleidet. In den entgegengesetzten Irrtum fiel beim Kopieren einer ähnlichen eucharistischen Mahlszene ein Zeichner Bosios, indem er nicht bloß das Polster in die Gewandung der Speisenden übergehen ließ, sondern diesen auch noch Schultermäntel gab [7]. Was Wescher dagegen zu dem quadratischen Nimbus verführte, läßt sich schwerer sagen. Vielleicht ein zufälliger Fleck, dem die Einbildung etwas nachhalf. Vielleicht auch der Rest einer Architektur, welche der mittleren Gruppe als Hintergrund diente. Letzteres wäre nicht unmöglich, weil Nerutsos-Bey auch bei Petrus einen „viereckigen", allerdings „blauen Nimbus" gesehen hat [8], wie er in seiner Phantasie über einer anderen Malerei „Gott Vater mit einer dreieckigen bläulichen Aureole" feststellen konnte [9]. Architektur würde hier nicht mehr und nicht weniger befremden, als der mit Kissen belegte und mit einer Fußbank versehene Thron, auf welchem Christus sitzt.

Ein dritter Irrtum hatte für die Datierung der Anlage der Katakombe nachteilige Folgen. Man nimmt nach Weschers und de Rossis Vorgang gewöhnlich an, daß die Fresken stellenweise „übermalt" seien [10]: „Les fresques datent peut-être du IIIe siècle; . . . dans la

---

[6] a. a. O. 35.

[7] Bosio, Roma sotterranea 495; Bottari, Roma sotterranea III Taf. CLVIII; Garrucci Taf. 68, 1.

[8] a. a. O. 43. Eduard Dobbert (Das Abendmahl in der bildenden Kunst, in: Repert. f. Kunstwiss. 1890, 376) hielt den viereckigen Nimbus bei einem Apostel offenbar für so abnorm, daß er ihn in seiner genauen Beschreibung des Freskos gar nicht erwähnte. J. P. Richter (a. a. O. 34) wiederholte hier nur die Worte Nerutsos'-Bey. Wie leicht Architektur täuschen kann, zeigt das bekannte Mosaik von Saloniki, das den hl. Demetrius zwischen einem Bischof und einem Beamten darstellt. Charles Diehl, der es zuletzt veröffentlicht (Manuel d'art byzantin [Paris 1910] 194), scheint von der Täuschung noch immer nicht ganz überzeugt zu sein: „Si vraiment (ce n'est point certain) des nimbes carrés encadrent la tête des fondateurs, on en pourrait conclure qu'ils étaient vivants au moment où l'artiste les représenta." Die vermeintlichen Nimben sind zwei Zinnen einer Mauer, vor welcher die drei Persönlichkeiten stehen.

[9] a. a. O. 48.

[10] Die „Übermalung" sei „im 6. Jahrhundert" erfolgt; auf sie führt de Rossi die Monogramme $\overline{IC}$ - $\overline{XC}$ und den „quadratischen Nimbus" bei Andreas zurück.

suite on refit certaines parties qui s'étaient effacées" schreibt Bayet [11]. Derartige Flickereien waren jedoch im Altertum so gut wie unbekannt. Da ging man solider vor: die Ausbesserung geschah in der Weise, daß man auf die verblaßten oder sonstwie beschädigten Fresken neuen Stuck auftrug und auf diesem neue Malereien, aber gewöhnlich die gleichen Gegenstände ausführte. So geschah es in Santa Maria Antiqua, S. Maria in Via lata, San Clemente, S. Ponziano, kurz an allen Kultstätten, welche lange Zeit hindurch verehrt wurden. So wird es auch hier geschehen sein. Was Wescher als Dekoration der Apsis abgezeichnet hat, war also nicht das „erste", angeblich an einigen Stellen ausgebesserte „Fresko aus dem 3. Jahrhundert", sondern das zweite, das eine eigene Stucklage hatte und aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammte. Die erste Dekoration steckte darunter; sie war auch nicht aus dem „3. Jahrhundert", sondern jüngeren Datums, weil die apsidale Anlage, in der sie sich befand, auf die Friedensperiode hinwies, wie sie auch für den mit Unrecht angezweifelten christlichen Charakter des Hypogäums Zeugnis ablegte. Die ursprüngliche Dekoration haben wir somit in das 4. Jahrhundert zu datieren; sie bestand bis zum 5. oder 6., in welchem sie der neuen Malerei Platz machte.

Die übrigen Irrtümer knüpfen an den Gegenstand der Darstellungen an. In der Mitte nahm der Heiland auf dem Throne sitzend, wie auf der afrikanischen Pyxis [12], das Wunder der Vermehrung durch Segnung der von Petrus und Andreas gereichten Brote und Fische vor [13]. Alle drei Personen waren durch die mit roter Farbe geschrie-

---

[11] Recherches 19. Für Übermalung sind auch Leclercq (Cabrol, Diction. s. v. Alexandrie, Sp. 1128), V. Schultze (Katak. 284) und C. M. Kaufmann (Handbuch 362). Während die Malereien der beiden letzteren dem 5. oder 6. Jahrhundert anzugehören scheinen, hält ersterer am „3. Jahrhundert" fest und ist unwillig über den „byzantinischen Maler", daß er Christus nicht besser gesetzt usf. O. Wulff (Altchr. u. byzant. Kunst I 96) spricht nicht von Übermalung und glaubt, „die Freske kaum vor dem ausgehenden 4. Jahrhundert ansetzen" zu dürfen. Nach Ed. Dobbert (a. a. O. Anm. 2) habe „de Rossis Ansicht", die Figur des thronenden Christus „sei gegen Ende des 6. Jahrhunderts restauriert worden, viel für sich".

[12] De Rossi, Bullett. 1891, Taff. IV—V, S. 47—54.

[13] Die Beschreibung, welche Nerutsos-Bey von der mittleren Gruppe gibt (a. a. O. 43), charakterisiert den Grad seiner Kenntnisse in der christlichen Archäologie: „Au milieu, on voit Jésus-Christ assis devant une table en forme de croissant; . . . et il bénit les pains, qui sont marqués de la lettre X, initiale du nom *XPICTOC* (p a n e s d e c u s s a t i), et le vin qui est dans les calices . . . . (Pierre et André) offrent à leur maître chacun un plat de poissons etc."

benen Namen, Christus außerdem durch den Kreuznimbus gekennzeichnet, der ein sicheres Merkmal dafür ist, daß die Malerei nicht vor dem 5. Jahrhundert entstanden sein kann. Rechts aß die Menge die Eulogien Christi: *ΤΑϹ ΕΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ ΧΥ/ΕϹΘΙΟΝΤΕϹ*; sie war im offenen, durch Bäume angedeuteten Feld gelagert. Links wurde das Hochzeitsmahl begangen. Auf Grund der Überschriften: *ΠΑΙΔΙΑ* Diener, *ΗΑΓΙΑ/ΜΑΡΑ*, die heilige Maria und *ΙϹ* [-*ΧϹ*] Jesus Christus, wird fast allgemein behauptet, daß der Heiland hier das Weinwunder gewirkt habe. Wo in aller Welt kommt es aber vor, daß die Darstellung eines Wunders den Hintergrund einer anderen Szene bildet? Und wie konnte der Maler, das Vorhandensein des Wunders vorausgesetzt, Christus von den offenbar bei den Dienern stehenden Krügen durch die Gestalt der Jungfrau trennen? [14] Was hatte endlich über dem isolierten Stück Polster der geflügelte Engel zu schaffen, der die Symmetrie der Malereien vernichtete?

Man sieht aus diesen sachlichen Schwierigkeiten, daß Weschers Kopie auf der linken Apsisseite besonders ungenau sein muß. Ungenau ist sie nicht bloß in der Wiedergabe der Gestalten an sich, sondern auch in ihrem räumlichen Verhältnis zueinander. Christus soll in der linken Ecke, wo auf der Kopie das Monogramm *ΙϹ* zu sehen ist, gestanden haben: „Quant au Christ", schreibt Bayet, „il était debout et devait bénir les amphores; mais il fut repeint plus tard, et cette restauration même a aujourd'hui presque disparu" [15]. Wie sonderbar: Christus sei durch eine nicht mehr existierende Restaurierung ausgebessert und zerstört worden! Da ist es doch logischer, anzunehmen, daß er überhaupt nicht vorhanden war, und daß die beiden Buchstaben *ΙϹ* eine „optische Täuschung" Weschers sind [16]. Auf den Mosaiken des Baptisteriums von Neapel ist das Weinwunder gleichfalls unvollständig; es ist mit der Samariterin vereinigt und nur durch zwei Diener, welche aus Amphoren Wasser in die Krüge gießen, angedeutet [17]; den Heiland hat der Beschauer sich aus der

[14] Wie eine altchristliche Darstellung des Wunders mit Jungfrau und Diener ausgesehen hätte, zeigt die noch ganz im alten Geist entworfene auf dem Silberbehälter des Gemmenkreuzes, den Paschal I. (817—824) machen ließ. Vgl. meine Mosaiken und Malereien Fig. 346, S. 276.

[15] Recherches 19.

[16] Richter a. a. O. 35.

[17] Wilpert, Mosaiken und Malereien Taf. 30.

Nachbarszene zu ergänzen. Ähnlich mag es hier gewesen sein. Die Vermutung ist um so wahrscheinlicher, als Christus so ostentativ in der Mitte der Apsis thronte, daß der Maler sehr gut an die Reflexion des Beschauers appellieren konnte; die Diener, welche die dem lateinischen Worte pueri entsprechende Überschrift *ΠΑΙΔΙΑ* kennzeichnete, waren jedoch größer als auf der Kopie und standen neben dem Mahl; wie auf andern Monumenten werden sie die Krüge mit Wasser gefüllt haben. Höchstwahrscheinlich war wegen Mangel an Raum nur einer vorhanden; die Überschrift dürfte, wie so oft [18], ungenau sein und von einer Darstellung mit zwei Dienern stammen. Die Überschrift *ΗΑΓΙΑ | ΜΑΡΑ* kann von einer Gestalt der Jungfrau herrühren, welche, nach der Mitte zu Christus gewendet, die Hände bittend ausstreckte, damit dieser das Wunder wirkte. Der Engel ließe sich aber kaum anders als durch die Annahme einer Verkündigung retten. In diesem Falle müßte die Jungfrau das Hochzeitsmahl verlassen und mehr nach links rücken, was eine vollständige Zerstörung der Symmetrie zur Folge hätte. Am einfachsten würde sich das Durcheinander der Figuren auf der Kopie erklären, wenn man es, wie in S. Maria Antiqua, mit einem „Palimpsest" zu tun hätte und die verwirrenden Gestalten von der ersten Dekoration herrührten. Es ist aber kaum glaublich, daß ein solcher Tatbestand Wescher und Nerutsos-Bey entgangen wäre. Ersterer läßt übrigens den Engel in seinem Kommentar gänzlich aus dem Spiel, und letzterer kennt weder den Engel, noch das Monogramm $\overline{IC}$ und las die Überschrift *ΗΑΓΙΑ | ΜΑΡΑ* neben einer „betenden Figur", die er „zur Rechten Petri" sah [19]. Dadurch würde die Annahme, daß der Beschauer sich die Gestalt Christi zu ergänzen hätte, zur Gewißheit erhoben. Freilich wären wir schlimm dran, wenn wir Nerutsos-Bey in allem bedingungslos folgen müßten; denn er erwähnt noch „zur Linken von Andreas einen jungen Mann", den er für den Evangelisten Johannes ausgibt [20], der aber, wie wir gleich sehen werden, nur der gegenüber befindliche Diener sein kann. Wescher verdient entschieden den Vorzug. Mag eine Kopie noch so fehlerhaft sein, so leistet sie doch bessere Dienste, als eine Beschreibung, namentlich

---

[18] Vgl. meine Mosaiken und Malereien 694 933 1182.

[19] Richter hat „diesen Teil der Bildfläche zerstört vorgefunden" (a. a. O. 35).

[20] a. a. O. 43.

wenn diese von einem Dilettanten in der christlichen Archäologie herrührt.

Anstatt die Weschersche Kopie so wie sie war im Bullettino abzudrucken, hätte de Rossi ihren Urheber wenigstens auf die gröbsten Irrtümer aufmerksam machen und von ihm Verbesserung derselben verlangen sollen. Damit ist es nun ein für allemal vorbei; denn die Katakombe wurde später als Steinbruch benutzt und zerstört.

Unter diesen Umständen hat der Archäologe und Kunsthistoriker die Pflicht, die Weschersche Kopie nur mit der größten Vorsicht zu gebrauchen, um die schon existierenden Irrtümer nicht durch neue zu vermehren und diese hochwichtigen Malereien nicht noch mehr zu entwerten. Leider wurde darauf bis jetzt zu wenig geachtet. Man weiß es zwar oder ahnt es, daß auf der Kopie nicht alles in Ordnung ist; trotzdem beruft man sich auf sie sogar für nebensächliche Details. Ch. Bayet z. B. lobt die „Mannigfaltigkeit der Bewegungen und Stellungen", die „Art, wie die Gesichter behandelt sind", besonders aber die zwei halbnackten weiblichen Gestalten und spielt alle diese vermeintlichen Vorzüge gegen die römische Kunst aus[21]. Leclercq ahmt Bayets Vorgehen in übertriebenem Maße nach und schließt mit den Worten: „L'art y est plus naturel et plus libre qu'à Rome. L'anatomie de la femme à demi nue laisse fort loin en arrière Jonas des catacombes."[22]

Bei allen Irrtümern der Kopie hat es als sicher zu gelten, daß als Gegenstück zum Mahl der Menge das Hochzeitsmahl von Kana dargestellt war. Mit Unrecht sieht Richter, Garrucci folgend, in dem linken Mahl eine „Ergänzung zum rechten", um „die Vorstellung der Menge des Volkes zu erwecken"[23]. Die Überschrift *ΠΑΙΔΙΑ* (nicht *ΔΙΑΚΟΝΕC*, das zweideutig gewesen wäre) ist zu richtig

---

[21] Recherches 19 21.

[22] In Cabrol, Dictionnaire s. v. Alexandrie, Sp. 1132. Ch. Diehl hielt die Fresken nicht für der Erwähnung wert. Trotz des Mangels an alexandrinischen Monumenten unterläßt er es aber nicht, hervorzuheben, daß Alexandrien „allem Anscheine nach den größten Einfluß auf die byzantinische Kunst ausgeübt" habe: „. . . de l'art qui fleurit dans la grande ville hellénistique, rien au contraire ne nous est parvenu ou bien peu de chose. Pourtant c'est elle, semble-t-il, qui exerça sur l'art byzantin l'influence la plus grande" (Manuel 56). Der „Einfluß" würde demnach in umgekehrtem Verhältnis zur Zahl der Monumente wachsen.

[23] a. a. O. 35. Auch Garrucci (a. a. O. 128) spricht bei dem linken Mahl von der „turba assisa sul terreno, che mangia il pane moltiplicato da Cristo".

und überzeugend, als daß sie eine Erfindung Weschers sein könnte. Nerutsos-Bey hat sie ebenfalls abgeschrieben, aber nicht verstanden und zu der gegenüberstehenden Inschrift *TAC EYΛOΓIAC TOY XY / ECΘIONTEC* gezogen, wie er auch den dazu gehörigen Diener auf die andere Seite versetzt hat; sie läßt sich also nicht ignorieren. Auf den von mir behandelten Darstellungen des Weinwunders in der Groß- und Kleinkunst ist der die Krüge füllende Diener denn auch ein typischer Bestandteil [24]. Und Richters Ausspruch: „niemals ist in alten Zeiten die Hochzeit von Kana als ein Konvivium dargestellt worden" [25], besteht lange nicht mehr zu Recht; denn ich fand in der Katakombe der hll. Petrus und Marzellinus gerade eine solche Darstellung auf einem Fresko aus dem 3. Jahrhundert. Veraltet ist auch Bayets Behauptung: „A Rome cependant, le miracle des noces de Cana ne semble pas avoir été un des sujets préférés par les premiers artistes; on le trouve plutôt reproduit sur les sarcophages ..." [26]. Von den früher mißverstandenen Andeutungen an das Kanawunder abgesehen, fand ich in der genannten Katakombe außerdem noch auf zwei Fresken aus der Friedensperiode die Verwandlung des Wassers in Wein als Gegenstück zum Vermehrungswunder, sowie den Heiland, wie er, zwischen Amphoren und gefüllten Brotkästchen (arcae) sitzend, den „durus sermo" hält [27] — ein Auszug des gleichen Gegenstandes auf dem Relief der römischen Silberkassette von S. Nazaro. Die beiden ersten Fresken waren noch unbekannt, das dritte unrichtig als Opfer Abrahams kopiert [28]. Eine weitere Darstellung des Wunders von Kana brachten ebendort die Ausgrabungen von 1914 zutage; sie ist künstlerisch die

[24] Vgl. meine Mosaiken und Malereien 236 f. 791 ff. Mehrmals sind zwei Diener abgebildet.

[25] a. a. O. 34. Das Fresko, das früher von Garrucci (II 54), V. Schultze (Katak. 111) und Lefort (Étude sur les monuments primitifs de la peinture 146) „als das einzige Beispiel einer Darstellung" des Hochzeitsmahls erklärt wurde, ist in einer ungetreuen Kopie überliefert und stellt in Wirklichkeit ein Totenmahl dar. Vgl. meine Katakombenmalereien Taf. 65, 3.

[26] Recherches 20.

[27] Durch alle diese Funde, die erst in den 1903 erschienenen Katakombenmalereien veröffentlicht wurden, ist auch das entwertet, was Ed. Dobbert in seiner fleißigen Arbeit über das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst (a. a. O. 378 f.) von den Darstellungen der Hochzeit zu Kana in der Grabmalerei Roms sagt.

[28] Katakombenmalereien Taff. 57, 186, 1, 166, 1; Mosaiken und Malereien Fig. 363, S. 797.

schönste und wird demnächst von mir veröffentlicht werden. De Rossi hat also in diesem Punkte recht; beide Wunder waren dargestellt, um beide Gestalten der Eucharistie zu versinnbilden[29]: die Brotvermehrung durch den feierlichen Akt des Wunders und durch das Mahl der Menge, das Kanawunder durch den die Krüge mit Wasser füllenden Diener, durch die Jungfrau, auf deren Bitten das Wunder geschah, und durch das Hochzeitsmahl. „. . . il est évident que les scènes représentées sont l'image complète du dogme eucharistique", sagt Bayet[30], die Ausführungen des Meisters zusammenfassend.

Daß die Fresken von liturgischem Gepräge sind, hat man allgemein und mit Recht anerkannt: der 6 Meter lange und 4 Meter breite Raum diente mit der anstoßenden Kammer und Galerie offenbar zur eucharistischen Feier. Und ihre Erneuerung beweist, daß dort ein oder mehrere Märtyrer begraben waren. Die von Nerutsos-Bey vorgeschlagene Bezeichnung „cella memoriae"[31] ist demnach zutreffender, als der von Wescher gebrauchte Ausdruck „vestibule"; denn das „Vestibül" läßt ein Heiligtum erwarten, das nicht existierte, da in den zwei übrigen Räumen nur Verstorbene begraben waren, die *retro sanctos* ruhen wollten, um die Fürsprache der Märtyrer sich zu sichern.

Wir sagten bereits, daß die Fresken dem 5. oder 6. Jahrhundert zugeschrieben werden müssen. Eine frühere Zeit ist durch den kreuzförmigen Nimbus ausgeschlossen, und das Fehlen des Nimbus bei den Aposteln Petrus und Andreas widerspricht nicht dem 6. Jahrhundert, weil sie hier eine untergeordnete Rolle spielen. Aus demselben Grunde entbehren die Apostelfürsten des Attributs auf dem Apsismosaik von S. Cosma e Damiano aus der Zeit Felix' IV. (526—530), und vermissen wir dasselbe bei den Aposteln ausnahmslos auf Darstellungen von biblischen Szenen — um eine solche handelt es sich hier — aus dem 7., 8. und 9. Jahrhundert. Die Kompositionsform sodann zeigt sowohl in der Fassung des Wunders als auch in den beiden Mahlen eine offenbare Abhängigkeit von den Monumenten Roms; sie verbietet uns, die angegebene Zeit in der Datierung zu

[29] a. a. O. 74.
[30] Recherches 20.
[31] a. a. O. 42.

überschreiten. Nach dem 6. Jahrhundert hätte man im Orient zur Darstellung der liturgischen Feier wohl die Austeilung der Kommunion gewählt, wie sie schon im Codex Rossanensis erscheint [32] — eine von den wenigen Kompositionen, die wir der altchristlichen Kunst des Orients mit völliger Gewißheit zuschreiben dürfen, und die einzige, die sich den altchristlichen Schöpfungen Roms würdig zur Seite stellen läßt.

[32] Vgl. meine Mosaiken und Malereien 850, Figg. 395 f.



Durch die Libysche Wüste zur Großen Oase.

Von Dr. **Paul Karge**, Professor an der Universität zu Münster i. W.

1. Ein Ausflug[1] in die sandumglühte Welt der libyschen Oasen, besonders zur Großen Oase el-Karge, wie die Araber sie nennen, ist nicht nur für den Freund der altägyptischen Geschichte, sondern auch für den Kenner des frühchristlichen Ägyptens von größtem Interesse. Führt er ihn doch in das unmittelbarste, im Altertum noch volkreiche Nachbarland Ägyptens, in die Heimat des libyschen Volkes, das immer recht enge Beziehungen zu den Bewohnern des Niltales gehabt hat und durch dessen Zuwanderung von Westen her die ägyptische Kulturrasse höchst wahrscheinlich gebildet worden ist. Anderseits hat das Christentum vom Niltale her sehr früh Einzug in die libyschen Oasen gehalten, die ja als Verbannungsorte hervorragenden Christen zum Zwangsaufenthalt dienten und wegen ihrer köstlichen Abgeschiedenheit auf christliche Einsiedler eine große Anziehungskraft ausüben mußten. Abseits vom großen Weltverkehr und vom zerstörenden Fanatismus des Islams haben gerade diese Oasen, wenigstens el-Karge, höchst wichtige Reste frühchristlicher Zeit wie in einem natürlichen Museum erhalten.

Dienstag, den 12. November 1912, führte die kleine Wüstenbahn von 190 Kilometer Länge die hohe Reisegesellschaft von Oasis Junction (bei Beliane) aus in höchst abwechslungsreicher Fahrt quer über das einförmige und doch in Formen und Farben viel-

[1] Vorliegende Studie gründet sich auf stenographische Aufzeichnungen des Verfassers, der im Herbst 1912 S. Kgl. Hoheit Prinz Johann Georg von Sachsen und Gemahlin auf ihrer großen ägyptischen Reise begleiten durfte. Der fürstliche Reisende hat seine Forschungen in der Nekropole von el-Karge bereits in einem Kapitel seines Reisewerkes „Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens“ (Leipzig u. Berlin 1914) S. 48—51 u. Abb. 130—142 niedergelegt, auf die hier mehrfach zurückgegriffen wird.

gestaltige, absolut wasserlose libysche Wüstenplateau. Am frühen Nachmittag waren wir am Plateaurande der Oasendepression angelangt und blickten in die Oase hinab, die wie eine Wunderwelt im zartesten Blau und Weiß zu unsern Füßen lag. Wir nahmen Wohnung in Merkez, einer schon halb zerfallenen europäischen Ansiedlung in der Oase, die als Mittelpunkt großartiger, aber verfehlter Kulturarbeiten gedacht war.

Die Oase el-Karge ist der östliche, dem Niltale nächstgelegene Teil der sog. Großen Oase der Alten, Oasis Magna, auch Thebanische Oase genannt. Der westliche Teil heißt jetzt ed-Dachel und ist heute bei weitem der schönere, fruchtbarere und volkreichere. Im Westen sind diese beiden Oasen nicht von hohen Plateauwänden begrenzt, sondern gehen allmählich in das Wüstengebiet über [2].

Die Oasis Magna der Alten, also das heutige el-Karge und ed-Dachel, ist die südlichste und umfangreichste einer Reihe von großen Depressionen, welche im allgemeinen in einer Linie parallel mit dem Niltale in das libysche Kalkplateau durchschnittlich 300 m tief eingesenkt sind. Weiter nördlich, auf der Breite von Siut, liegt die Oase Farafre, nordöstlich davon die sogenannte Kleine Oase, Oasis Parva (95 km lang, 35 km breit), heute el-Bahrije („die nördliche") genannt. Nordwestlich von beiden, am Südrande der Marmarischen Hochebene, stoßen wir auf die Perle der libyschen Oasen, Siwe, 25—33 m unter dem Spiegel des Mittelmeeres, die berühmte Oase des Jupiter Amon, das Ammoneion der Alten, zu der Alexander der Große seinen sagenhaften Zug unternahm. Diese Oasen zeigen einen einheitlichen geographischen Charakter. Es sind Lücken im Wüstenplateau, Depressionen, die zum Teil erheblich unter das Meeresniveau hinabreichen und an mehreren Seiten oder ringsum von Steilabfällen des Plateaus begrenzt werden. Diese Steilwände bilden überall schwer zu überwältigende Verkehrshindernisse. Schichten der oberen Kreide, Mergel, gelegentlich auch Sandstein, bilden den Boden der Depressionen. Außerhalb des beschränkten Fruchtlandes ist die Oberfläche der Oasen mit einer dichten Sanddecke verschüttet. Andere Flächen sind mit Salzsümpfen bedeckt.

[2] Vgl. für die Oasen die Karte zu G. Rohlfs. Drei Monate in der Libyschen Wüste (Kassel 1875) und speziell für el-Karge die Karte von G. Schweinfurth, Petermanns Mitt. 21 (1875), zu 384 ff.

◇◇

Die Hauptblütezeit der Oasen war, abgesehen von der Amonsoase, die früher zu größerer Bedeutung gelangt war, die Ptolemäer- und ältere Kaiserzeit. Nach den zahlreichen, über alle Oasen zerstreuten Resten dieser Zeit zu urteilen, müssen sie damals stark besiedelt und in viel umfangreicherem Maße angebaut gewesen sein als heute. Überall sieht man Reste von Ansiedlungen, Felsgräber, versandete Brunnen, Wasserleitungen und Kastelle, wo heute der Wüstensand jede Vegetation erstickt hat. So liegen in der heute völlig unbewohnten Oase el-Areg ausgedehnte Felsnekropolen aus den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung. Die stattlichen Grabanlagen zeugen von einer wohlhabenden Bevölkerung, während heute ein paar verkrüppelte Palmen die traurigen Überreste jener alten Herrlichkeit sind[3]. Die größte Bedeutung hatte damals jedenfalls die Große Oase, *πρώτη Ὄασις*, unser el-Karge, deren Hauptstadt Hibe, von den Griechen und Römern einfach Oasis genannt, ein bedeutender Ort gewesen sein muß; dafür zeugen die ausgedehnten Nekropolen in der Nähe. Außerdem sind Ziegelburgen mit eingeschlossenen ägyptischen Tempeln, Kastelle und Ruinen von Dörfern aus dieser Zeit in der Großen Oase häufig[4]. Schweinfurth hat sie alle besucht und beschrieben. Er erwähnt, abgesehen vom großen Dariustempel in der Nähe von el-Karge, nicht weniger als fünf ägyptische Tempel, alle aus der Kaiserzeit. Der genannte Forscher zählte in der Umgebung von Karge 200 alte Brunnenanlagen, von denen die meisten versandet und heute nur noch 60—70 im Betrieb sind.

2. Zu diesen Kulturresten treten dann noch einige Monumente spezifisch christlichen Charakters, einige klosterartige Ruinen, Kapellen und zerstreute Mönchszellen. Ruinen einer christlichen Kirche und mehrerer Kapellen nordnordwestlich der Festungsruine ed-Der in der Nähe alter Kulturen und Nekropolen beschreibt W. de Bock[5]. Derselbe Forscher untersuchte auch die

---

[3] Vgl. G. Steindorff, Durch die Libysche Wüste zur Amonsoase (Bielefeld u. Leipzig 1904) 135 f.

[4] Zur Topographie der Großen Oase in römisch-byzantinischer Zeit vgl. Pap. Lips. 64 II 10—21 u. B. Mitteis und U. Wilcken, Grundzüge und Chrestomathie der Papyruskunde I 331 ff. Vgl. auch Archiv f. Papyrusk. IV 478. Pap. Lips. 64 werden der Hauptort Hibis und die Dörfer Mothis und Trimithis genannt.

[5] Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne (St. Petersburg 1901) 57 u. Taf. I II.

Klosterruine Der Mustafa Kaschef am Gebel et-Ter, etwas nördlich der Nekropole von Bagawat [6]. Eine Kirche ist noch erkennbar; in der Nähe in einer Schlucht eine weitere Klosterruine; in der Umgebung einfache Gräber, wahrscheinlich von Anachoreten. Die Wände des Bergmassivs, das Gebel et-Ter, sind an manchen Stellen mit christlichen koptischen und einigen griechischen Inschriften bedeckt; man sieht auch eine einfache Zeichnung der Madonna mit dem Jesuskinde und die Gestalt des hl. Menas in Gebetshaltung. Diese zahlreichen Reste christlicher Zeit beweisen im Verein mit der großen christlichen Nekropole von el-Bagawat, daß die alte Hauptstadt der Oase, Hibis oder Oasis, eine wichtige christliche Stadt gewesen ist, und daß das Christentum und Mönchtum in der Oase früh und schnell Fuß gefaßt haben.

Letzteres wissen wir auch aus den geschichtlichen Nachrichten. In der Kaiserzeit diente nämlich die Große Oase, ebenso wie das nordarabische Petra, als Verbannungsort. Zahlreiche mißliebige Beamte haben hier in mehr oder minder strenger Festungshaft geschmachtet, nach der Meinung mancher auch der Dichter Juvenal. Als man das aufstrebende Christentum noch durch Ächtung seiner Anhänger niederhalten zu können glaubte, wurden auch Christen in die Thebanische Oase verbannt, woraus sich ohne weiteres das frühe Auftreten des Christentums daselbst erklärt. Zweifellos wird auch das Ideal des Mönchslebens Anachoreten veranlaßt haben, sich in die Einsamkeit des fernen Wüsteneilandes zurückzuziehen, das der Thebais so nahe lag. Näheres wissen wir nicht, doch liegt diese Vermutung überaus nahe, so daß das alte Hibis und die größeren Oasenorte bald eine starke christliche Minorität gehabt haben müssen.

Wir wissen jetzt aus dem vielbesprochenen Briefe des Presbyters Psenosiris, einem Stück aus dem Archiv der Totengräbergilde im Oasenorte Kysis, daß das Christentum während der diokletianischen Verfolgung oder einer früheren in der Großen Oase, besonders unter den Mitgliedern der Totengräberzunft (νεκροφόροι, νεκροτάφοι), verbreitet gewesen ist. Die Totengräber übernahmen die Mumifizierung des Körpers, den Transport der Mumie zur Begräbnisstätte (z. B. Pap. Grenf. II 77 aus der Großen Oase: εἰς τὸ ὄρος) und die Beisetzung [7].

[6] L. c. 34 ff. G. Schweinfurth l. c. 387 f.

[7] Zum Mumientransport in der Großen Oase vgl. die Papyri bei B. Mitteis u. U. Wilcken, Grundzüge I 2, Nr. 498—500 u. Bd. I 1, 421 f.

◆◆

Es ist bemerkenswert, daß der christliche Glaube sich gerade unter den Anhängern dieses Berufes verbreitet hatte. Nach der wahrscheinlichsten Erklärung von Deißmann[8] und Wilcken[9] ist in diesem ältesten Originalbriefe eines Christen die Rede von einer Christin Politike, die vom Statthalter in die Große Oase verbannt wurde und bei den Christen eine freundliche Aufnahme findet. Eine etwas jüngere Nachricht in dem sogenannten Vorbericht zu den Festbriefen des hl. Athanasius erwähnt die Anwesenheit von Christen in der Großen Oase im Jahre 329[10]. Wie lange sich das Heidentum in der Oase hielt, steht nicht fest. Jedenfalls wurde der Amonskult in Hibis erst unter Kaiser Justinian beseitigt.

Unter den Verbannten, die in der Großen Oase geschmachtet haben, war auch der unglückliche Bischof und Irrlehrer Nestorius. Im Sommer 435 wurde er aus Antiochien zunächst nach Petra und in sofortiger Abänderung des Befehls nach Oasis verschickt. Aus einer Bemerkung bei Sokrates (Hist. eccl. VII 34, 11) wissen wir, daß er im Jahre 439 noch lebte. Weitere Nachrichten über seine Schicksale im fernen Wüsteneiland, die zugleich für die Geschichte der Großen Oase von Wichtigkeit sind, erhalten wir aus zwei Briefen des Verbannten bei Evagrius (Hist. eccl. I 7). Die Blemyer überfielen damals die Oase el-Karge, vertrieben die römische Besatzung und machten zahlreiche Gefangene, darunter auch den Nestorius. Er wurde wieder befreit und hat sich dann, um gehässigen Anklagen seiner Feinde zuvorzukommen, selbst dem Statthalter der Thebais gestellt und wurde wieder in Haft genommen.

Dieser Raubzug der Nomaden, nur einer von vielen, gibt uns ein Bild von der Unsicherheit Oberägyptens und der Großen Oase in nachdiokletianischer Zeit. Die heidnischen Blemyer, die Vorfahren der heutigen Bega, und die Nobaden Nubiens waren die fanatischen Feinde der christlichen Thebais und brandschatzten bis in das Zeitalter Justinians das Land mit furchtbarer Grausamkeit. In den Papyri treten uns diese unhaltbaren Zustände, denen die Kaiser

---

[8] Vgl. A. Deißmann, Ein Originaldokument aus der Diokletianischen Christenverfolgung. Papyrus 713 des Brit. Mus. (Tübingen u. Leipzig 1902). Licht vom Osten[2] 149 ff. Dagegen A. Dieterich, Gött. Gel. Anz. (1903) 550 ff.

[9] U. Wilcken, Grundzüge I 2, 154 f.

[10] Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius aus dem Syrischen (Leipzig 1852) 26.

vergebens ein Ende zu machen suchten, anschaulich entgegen. Diese Unsicherheit, die erst Justinian behoben hat, hat zweifellos viel zum plötzlichen Niedergang der Großen Oase beigetragen, der während des 5. Jahrhunderts eingetreten ist und der ein dauernder geblieben ist.

3. Mittwoch, den 13. November, früh fuhren wir mit einer Draisine von Merkez nach der Stadt el-Karge, dem heutigen Hauptort der Großen Oase. Die Entfernung von Merkez bis zur Station el-Karge beträgt 14 km; von dort bis zum Orte sind noch 2 km. Vom Bahnhof el-Karge ritten wir durch üppige Palmenwälder an kleinen Wasserläufen und am arabischen Friedhof mit interessanten Kuppelgräbern vorbei zum Hause des Omde oder Amtsvorstehers.

El-Karge, 75 m über dem Mittelmeer, ist, wie die meisten Oasenorte, ringsum von üppigen, wohlbewässerten und berieselten Gärten umgeben. Die Brunnen, aus denen man das Wasser gewinnt, sind 30 und mehr Meter tief. Es gibt aber auch eine ganze Reihe von Quellen; selbst kleine Teiche sahen wir. Man zählt gegen 40 000 tragende Dattelpalmen, üppige Ölbäume, an denen ich sehr große blaue Früchte sah, Orangen mit herrlich duftenden Früchten, Zitronen, Feigen und sieht auch Gemüsegärten [11]. Die Gärten von Karge sind, ebenso wie in den nördlichen Oasen und in Damaskus, durch hohe, aus großen Lehmpatzen errichtete Mauern rings umschlossen und der ganze Gartenbezirk dadurch in eine große Zahl von Parzellen geteilt. Gassen führen hindurch; die gelben, in der Sonne goldig glänzenden Lehmmauern mit tiefdunklen Schlagschatten, die keck darüber hinausragenden saftgrünen Palmenwipfel mit ihren Riesenblättern, die fruchtbeladenen Zweige der Bäume, die über die Mauern hängen, im Hintergrunde der tiefblaue Himmel, das ergibt zusammen eine Farbenharmonie von unvergleichlicher Wirkung. An unsicheren Stellen sind die Lehmmauern oben mit eingesteckten trockenen Palmblättern oder mit Dornzweigen besetzt. Der Gartenbezirk von Karge ist im Norden durch die heranwandernden Sanddünen bedroht; man sah einen halb im Sande steckenden Palmenhain, den man vergebens durch hohe Lehmdämme zu schützen versucht hatte.

---

[11] Über Garten- und Ackerbau in den Oasen vgl. Rohlfs l. c. 88 ff.

◆◆◆

Der ausgedehnte moderne Friedhof zeigt einige Kuppelgräber in Bienenkorbform, ähnlich den Kubab genannten Bauernhäusern Nordsyriens und Mesopotamiens.

Im großen Garten des Omde saßen wir auf Teppichen, nahmen Tee ein und genossen von den massenhaft bereitgestellten köstlichen Früchten. Europäische Stühle waren auch zur Stelle. Als sehr passendes Gastgeschenk wurden u. a. Fliegenwedel verteilt, die den Aufenthalt in der Oase und besonders das Essen entschieden erleichterten. Denn Scharen höchst zudringlicher Fliegen und Moskitos machten häufiges energisches Wedeln absolut notwendig.

Es folgte die Besichtigung der Stadt, die etwa 4000 Einwohner zählen soll. Die älteren und größeren Siedlungen der libyschen Oasen wählten als Ortslage gern eine felsige Erhebung, so daß sie burgartigen Charakter tragen, ehemals auch wirkliche Lehmfestungen mit Umfassungsmauer waren und deshalb noch als Kasr oder Gasr bezeichnet werden; vgl. Gasr Dachel (meist nur el-Gasr genannt), Gasr Farafre, Gasr Bawiti. Charakteristische Felsennester und Lehmfestungen in der Oase Siwe sind die Orte Siwe mit der Burg und Aghurmi [12]. Das ist ein uralter, auch in Syrien sehr verbreiteter Typus der Ortslagen [13], der Sicherheit gegen die Angriffe der Wüstenstämme und Schutz gegen die Feuchtigkeit der Ebene gewährte. Wuchs die Bewohnerzahl und reichte der Raum auf dem Felsen nicht aus, so baute man die eng zusammengedrängten Häuser in mehreren (bis vier) Stockwerken in die Höhe, wie man in Siwe und Aghurmi sehen kann, so daß wahre hochragende Lehmburgen entstanden, die man mit Schweinfurth und Steindorff [14] als den allgemeinen Typus libyscher Oasensiedlungen bezeichnen kann. Diese Oasenorte sehen deshalb ganz verschieden aus von den ägyptischen, müssen aber den altkanaanäischen Lehmfestungen, wie sie die letzten palästinischen Ausgrabungen ans Licht gebracht haben, sehr ähnlich sein.

El-Karge liegt auf einer leichten Erhebung und hat nichts Festungsartiges an sich. Die Straßen an der Peripherie der Stadt

---

[12] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 2 23 28 31 34 60 61 und S. 114 ff. J. E. C. Falls, Drei Jahre in der Libyschen Wüste 243.

[13] Vgl. mein „Rephaim. Die vorgeschichtliche Kultur Palästinas und Phöniziens" (Paderborn 1917) 197 ff.

[14] L. c. 116.

sind etwas weiter angelegt. Der eigentliche Ort bildet ein Gewirr von planlos gebauten, eng zusammengedrängten Schlammziegelhäusern mit flachen, aus Palmenstämmen mit Lehmbewurf gebildeten Dächern und finsteren, unterirdischen Gängen, in denen sich zur Not zwei Menschen ausweichen können. Was Rohlfs von den Wohnhäusern in den Oasenorten im allgemeinen sagt [15], sie seien ohne Plan angelegt, der jeweilige Besitzer lasse nach Laune und Bedürfnis bald hier ein Zimmer daran- oder daraufbauen, bald das Ganze durch einen Hof vergrößern, das gilt auch für el-Karge. Freilich scheint hier die Baukunst der Einheimischen heute auf einer niedrigeren Stufe zu stehen wie in den nördlichen Oasen, mit deren schmucken Orten sich das zurückgehende el-Karge nicht mehr messen kann. Nur in den Fundamenten der sehr unregelmäßig aufgeführten, nach innen eingezogenen Wände aus rohen Lehmziegeln sieht man hie und da einige Bruchsteine. Ein schmaler, lochartiger Gang führt von der Türöffnung, die meist nicht durch eine Tür verschlossen ist, in die Stube, ein enges, kleines Loch, oder auf einen Hof, um den herum die Zimmer liegen.

Wer es nicht gesehen hat, macht sich keinen Begriff von dem Wirrnis der Straßen. Es sind kleine, lochartige, kaum mehr als 1 m breite Gänge, deren Niveau beständig wechselt, und die sich oft lange Strecken absolut finster unterirdisch hinziehen, oder die oben wenigstens mit Palmenstrünken und Blattrippen quer abgedeckt sind. Auf diese Decke ist Erde geschüttet und dann einfach weiter gebaut. Gelegentlich kommt man an einen kleinen freien Platz. Auf diese Maulwurfsgänge ohne Licht und Luft münden die Hauseingänge, niedrige Schlupflöcher, münden die noch engeren Quergäßchen. Sind die Gassen frei, so sind einander gegenüberstehende Häuser nicht selten über die Straße hinweg durch Galerien verbunden. Die größeren festungsartigen Wüstenorte der andern Oasen sind ebenfalls mit überbauten finsteren Gängen versehen, wie Siwe und Aghurmi [16]. Rohlfs berichtet von Kasr Farafre, im Innern der Gänge befänden sich verschiedene Falltüren, um etwaige schon eingedrungene Feinde zu beseitigen [17]. Die Siedlungen der Ebene dagegen, die Dörfer, sind mit breiten Straßen versehen und haben Gärten

[15] L. c. 110 f.
[16] Vgl. Falls l. c. 243. Steindorff l. c. 115 f. u. Abb. 66.
[17] Rohlfs, l. c. 79 f.

zwischen den Häusern; ihre Häuser sind niedriger und recht sorgfältig und gefällig gebaut.

Die eigentümliche Anlage der Bergsiedlungen in den libyschen Oasen ist offenbar uralt und aus dem Schutzbedürfnis zu erklären. Diese Bauweise ist gewählt zur Abwehr der glühenden Sonnenhitze, der Fliegen und Moskitos und zum Schutze gegen räuberische Wüstenstämme, welche die Oasen oft heimsuchten. Ein Fremder, der als Feind in diese auf- und abwärts führenden stockdunklen Gänge eindrang, war verloren; einzelne dieser Gassen konnten durch Tore abgeschlossen werden, Falltüren waren angebracht. Ein solches Wespennest zu verteidigen, war leicht. Man konnte die engen Gassen einfach zuschütten, indem man die Lehmmauern herabwarf. Anderseits konnte eine derartige Ansiedlung durch Feuer und Aushungerung so vollständig vernichtet werden, daß nur ein großer Lehmhaufen und die Fundamente der Häuser übrigblieben, wie sie bei Ausgrabungen altkanaanäischer Städte zum Vorschein kommen.

Das Leben der Bewohner spielt sich, sobald die glühende Sonne weg ist, auf den flachen Dächern der Häuser ab. Diese sind in der Regel ringsum von einer dünnen Wand aus Palmblättern oder Maisstroh mit Lehmbewurf umgeben, so daß eine Art Obergeschoß entsteht. Manchmal sah man aber auch kleine Hütten auf den Dächern, ähnlich wie die palästinischen Arischen auf den flachen Dächern mancher Dörfer, wie z. B. el-Medschdel am Tiberiassee, in denen die Leute in der heißen Jahreszeit die Nacht zubringen. Der Name Arische für diese Zweighütten ist jedoch in el-Karge nicht bekannt. Da Medschdel und ähnliche Jordantaldörfer erst von Ibrahim Pascha mit Ägyptern besiedelt worden sind, stammt möglicherweise die sonst in Palästina nicht übliche Art, große Arischen gerade auf den Dächern zu errichten, aus Ägypten.

Die Häuser haben auf der Straßenseite nur ganz kleine Gucklöcher, die etwa groß genug sind, daß ein neugieriger Mädchenkopf durchschauen kann. Viele sahen über die Terrassenbekrönungen der Dächer oder über die Hofmauer auf die Fremden herab, schwarz und braun, mit krausem Haar, dunklen, furchtsamen Augen und vielen Halsketten.

El-Karge hat noch das Aussehen einer Ansiedlung vor 4000 Jahren. Vergleiche mit den altkanaanäischen

Lehmfestungen, wie sie der Spaten der Archäologen in Jericho, Megiddo und andern Orten zutage gefördert hat, drängten sich bei der Besichtigung auf [18]. Auch in Kanaan diente als Kern der Siedlung eine Erhebung, am liebsten eine Felshöhe, um die sich, terrassenförmig aufsteigend und von mehreren Lehmziegelwällen auf Steinfundament umpanzert, die engen, anscheinend planlos zusammengedrängten Häuser mit unglaublich winkeligen, offenbar auch stellenweise überdeckten gangartigen Gassen schmiegten, falls sich überhaupt im Gewirr der ans Licht gekommenen Fundamente Straßenzüge ausfindig machen lassen [19]. Nach den assyrischen Reliefdarstellungen kanaanäischer Stadtfestungen mit hochragenden Mauern und Türmen darf man vermuten, daß die Ziegelhäuser dieser Lehmfestungen, da sie sich, eng zusammengebaut, gegenseitig stützten, nötigenfalls auch in mehreren Stockwerken hochgeführt waren, um bei den außerordentlich beschränkten Raumverhältnissen eine größere Zahl von Bewohnern aufnehmen zu können. Ähnliches treffen wir in Siwe und Aghurmi heute noch, deren Anblick, wenn man sich die noch nicht lange gefallenen Ringmauern und Türme dazu denkt, in der Tat stark an die kanaanäischen Lehmfestungen der assyrischen Reliefs erinnert [20].

4. Das alte el-Karge der ägyptischen und römisch-byzantinischen Zeit, altägyptisch hb·t, Heb, Hibis oder Hibe, *Ἶβις* bei den Griechen (vgl. die Ausdrücke *Ἰβειτῶν πόλις* und *Ἰβίτης νομός* in Pap. Grenf. II 68 ff. und den Gottesnamen *Ἀμένηβις* „Amon von Hibe“) [21], lag etwa 5 km nördlich von der heutigen Siedlung auf einer kleinen Anhöhe am Fuße der südlichen Ausläufer des kahlen Berges Gebel et-Ter, in der Nähe einer starken Quelle. Ein mit Schutthügeln und Hausfundamenten bedecktes Terrain, in dem die Amerikaner einige Jahre vor unserem Besuch Ausgrabungen gemacht hatten, bezeichnet die alte Ortslage. Es sind sorgfältig gebaute Häuser aus Lehmziegeln mit Ziegelbehältern, Nischen usw., alles viel exakter

[18] Vgl. mein „Rephaim“ 673 ff.

[19] Vgl. G. Schumacher, Tell el-Mutesellim I Taf. XII. E. Sellin u. C. Watzinger, Jericho Taf. II.

[20] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 2 60 61.

[21] Vgl. Notit. dign. I 27. Lepsius, Zeitschr. f. ägypt. Sprache 12 (1874) 80 f. Zur Topographie der Großen Oase in byzant. Zeit vgl. U. Wilcken, Zu den Florentiner und den Leipziger Papyri: Arch. f. Papyrusforsch. 4 (1908) 423 ff., bes. 478 ff., Pap. Leipzig 64.

ausgeführt wie die Häuser der heutigen Oasenbewohner. Stoffreste und Scherben liegen umher. Die Burgruine en-Nadura mit den Resten einer Ziegelfestung, welche einen kleinen ägyptischen Tempel aus Sandstein aus der Zeit des Kaisers Antoninus umschließt, 3,3 km nördlich vom heutigen Karge, mit weitreichender Fernsicht, war vielleicht die Zitadelle des alten Hibe. Vor allem aber wird die alte Oasenhauptstadt heute repräsentiert durch die noch wohlerhaltenen Reste des prächtigen Dariustempels und durch ausgedehnte Nekropolen ägyptischer, griechischer und frühchristlicher Zeit, von denen die christliche die bemerkenswerteste ist, wenn sich ihre Reste, rein künstlerisch betrachtet, mit dem Dariustempel auch nicht messen können. Aber für unsere Kenntnis der frühchristlichen alexandrinischen Kunst sind sie von großer Wichtigkeit.

Nach der Besichtigung des modernen Karge fuhren wir mit der Draisine zurück zum Dariustempel, dessen Ruinen am Nordrande des Palmenwaldes von el-Karge liegen, ganz nahe der Bahn. Der Tempel mit seinen Palmen- und Papyrussäulen, die von der Sonne golden beleuchtet, sich auf das lebhafteste gegen den tief azurblauen Himmel abhoben, gewährte mit den kraftstrotzenden Dattel- und Dumpalmen der Umgebung ein Bild von unsäglichem Reiz, feierlicher Ruhe und geradezu märchenhafter Farbenwirkung. Der Tempel wurde 1909—1910 von einer Expedition des New-Yorker Museums unter Leitung von Lythgoe und Winlock ausgegraben und studiert und gleichzeitig im Auftrage der ägyptischen Regierung durch den Ingenieur Emile Baraize restauriert [22]. Die Restaurationsarbeiten waren gerade noch im Gange. Man sah Holzgerüste in die Luft ragen und Arbeiter beschäftigt. Zu Schweinfurths Zeit (1874) benutzten die Leute von el-Karge einen Teil der Tempelräume noch als Viehstall. Es ist erfreulich, daß das mit seinen farbigen hieroglyphischen Texten und Reliefs noch wohlerhaltene und künstlerisch bedeutende Bauwerk wiederhergestellt und der Nachwelt erhalten wird als ein Beweis dafür, wie sehr die ägyptische Kultur in die libysche Oasenwelt Eingang gefunden hatte.

Der Tempel ist ein würdiges Denkmal der ägypterfreundlichen Politik des großen Darius, der nach dem planlosen Wüten eines Kambyses sich vor die Aufgabe gestellt sah, das maßlos erbitterte

[22] Vgl. den Bericht Lefebvres Egypt. Exploration Found, Archaeological Report 1909—1910, S. 19—22; 1910—1911, S. 22.

ägyptische Volk mit der persischen Herrschaft auszusöhnen. Es gelang ihm durch die Pflege der religiösen Erinnerungen, durch den Schutz des nationalen Kultus und der Priesterschaft, durch Fundationen für Kultzwecke und Restauration von Tempeln. Der Bau dieses Tempels in der Großen Oase zu Ehren des in den Oasen noch allgemein verehrten Sonnen- und Orakelgottes Amon, der damals in Ägypten selbst seine überragende Bedeutung längst eingebüßt hatte, war einer der bedeutendsten Punkte im Rahmen dieser versöhnenden Maßnahmen. Seine Nachfolger Darius II., Nechtharheb I. (um 375 v. Chr.) und die Ptolemäer haben noch an dem Tempel gebaut. Die Ausgrabungen ergaben, daß der Verfall der Anlage im 4. Jahrhundert n. Chr. begann.

Der Tempel ist von West nach Ost gerichtet, der Eingang im Osten. Die Ostseite der Nordhälfte des ersten Pylons trägt eine griechische Inschrift von 66 Zeilen aus der Zeit des Galba, der wahrscheinlich zuletzt an dem Bauwerk Ausbesserungsarbeiten vorgenommen hat. Die Inschrift enthält Verordnungen militärischen Charakters, wie einige kleinere der gleichen Zeit. Drei Pylone und eine Sphinxallee führen zu einem Säulenhof mit Palmensäulen. Aus ihm tritt man in den eigentlichen Tempel und endlich in das Sanktuarium. Daneben sind Schatzkammern und Kellerräume angelegt. Die Inschriften und Bilder in flachem und tiefem Relief, welche infolge der Trockenheit des Wüstenklimas die Originalfarben zum großen Teile in ihrer vollen Pracht erhalten haben, sind religiöser Natur, mythologische Darstellungen, Hymnen an Amon und Opferlisten, künstlerisch sehr wertvoll und gewähren neue Einblicke in die damalige ägyptische Religion. Namentlich die Amonshymnen sind wegen ihrer henotheistischen Auffassung dieses Gottes durch Brugsch zu einer gewissen Berühmtheit gelangt [23]. Amon gilt in diesen Hymnen, ähnlich wie Marduk in Babylon [24], als der einzige, ewige Gott, Urgrund und Schöpfer. Die andern Gottheiten sind nur Gestalten von ihm, ihre Namen werden dem seinen beigeordnet und gleichgesetzt; er ist ihre höhere Einheit. Bemerkenswert ist eine Darstellung des Horus, der gegen den Drachen kämpft bezw. gegen die Schlange,

---

[23] Vgl. Brugsch, Reise nach der großen Oase el-Charge (Leipzig 1878). Steindorff l. c. 67 f.

[24] Vgl. J. Hehn. Die biblische und babylonische Gottesidee (Leipzig 1913) 51 ff.

die sich vor ihm auf dem Boden ringelt. Er stößt mit dem Speer auf sie (Kampf der Sonne gegen die Finsternis)[25]. Hinter dem Horus sieht man einen Widder mit Löwenschwanz und einen Vogel, den „double" des Horus. Diese Darstellung, die an den hl. Georg erinnert, ist diesem Tempel eigentümlich. Auf die Fülle der Reliefs kann hier nicht eingegangen werden. Bemerkt sei nur, daß ihr Eindruck ein sehr künstlerischer ist. Die Farben sind mit vielem Geschmack gewählt und auf dem bräunlichen Sandstein sehr gut haften geblieben.

5. Unser Hauptinteresse galt der christlichen Nekropole, schon deshalb, weil die christlichen Altertümer des Landes von den Ägyptologen bisher vernachlässigt wurden. Man erreicht sie vom Tempel in wenigen Minuten. Die Oasenbewohner nennen sie el-Bagawat. Sie ist nur ein Teil, und zwar so ziemlich der jüngste, von den großen Begräbnisplätzen des alten Hibe, die mehr als alles andere dessen Bedeutung offenbaren. Altägyptische Grabkammern, tief und geräumig in Sandstein eingehauen, mit schlecht erhaltenen Skulpturen, sah Schweinfurth östlich der Nekropole von Bagawat[26]. Einen andern Begräbnisplatz von Schachtgräbern in Sandstein auf aufsteigendem Felsterrain sah Schweinfurth südlich vom Tempel und der Burg von Nadura. Die ursprünglich mit Steinplatten geschlossenen Schächte führten etwa 3 m in die Tiefe und hatten vier seitliche Kammern mit den Totenplätzen. Diese Schachtgräber von Gul Arais hält der erwähnte Forscher für älter als die christliche Nekropole.

Die christliche Nekropole von Bagawat[27] erhebt sich auf den nach Südwesten gerichteten Südausläufern des Gebel et-Ter, auf einer Anhöhe zu beiden Seiten einer Talsenkung von Süden nach Norden in einer Länge von mehr als 1 km[28]. Beide

---

[25] Vgl. A. Erman, Die ägypt. Religion (Berlin 1905) Abb. 148 u. S. 227.

[26] Peterm. Mitt. 21 (1875), 390.

[27] Vgl. G. Schweinfurth l. c. 386 f. W. de Bock, Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne (St. Petersburg 1901) Text u. Tafeln. C. M. Kaufmann, Ein altchristliches Pompeji in der Libyschen Wüste. Die Nekropolis der „Großen Oase" (Mainz 1902). H. Leclercq bei Cabrol, Dictionnaire d'arch. chrét. II 1, Sp. 31—62. O. Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst I 25 f. 96 ff. C. M. Kaufmann, Handbuch der christl. Archäologie[2] (Paderborn 1913) 161 f. 292 304 ff. 364. Prinz Johann Georg v. Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens 48 ff., Abb. 130—142.

[28] Vgl. de Bock, Taf. III. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 130 134 136 137.

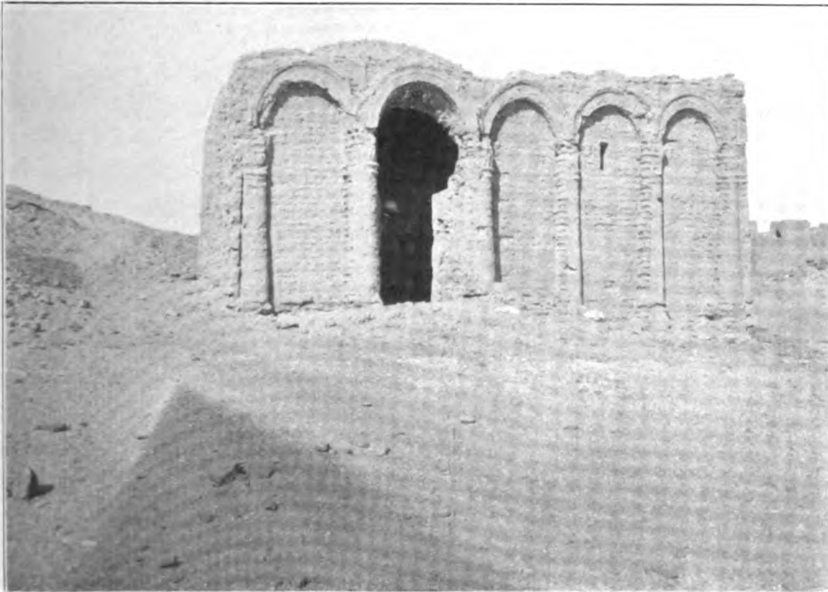
Gruppen der Grabbauten, die östliche und die westliche, vereinigen sich am Kopfende des Tälchens auf einem kleinen nördlichen Plateau. (Tafel III, 1.) Dort steht an bevorzugter, in die Augen fallender Stelle die Hauptanlage der ganzen Nekropole, das sog. „große Gebäude", daneben andere Grabbauten. Weiter nördlich folgen noch Senkgräber, offenbar die Gräber der Armen. Nach de Bock wurden einige im Jahre 1898 untersucht. Jedes enthielt ein Skelett, nur in zwei große Tücher aus grober Leinwand gewickelt. Die westliche Gräbergruppe ist die reichere (vgl. de Bock, Taf. IV u. V), wenn auch an Zahl der Anlagen geringere. Ihre Grabkapellen mit gefällig geschmückten Fassaden ordnen sich, meist paarweise stehend, zu einer Gräberstraße an. Die Eingänge der Kapellen sind, wenn auch nicht durchweg, in der Regel nach Süden gerichtet. Die Gruppe auf der Ostseite der Talsenkung bildet ebenfalls eine, wenn auch weniger ausgeprägte Gräberstraße. Zusammen mögen es 180 bis 200 Grabkapellen sein.

Dem von Süden heranschreitenden Besucher bietet die Nekropole mit ihren zierlichen, scharf beleuchteten Kapellen auf den kahlen Vorhügeln des Gebel et-Ter einen sehr angenehmen Anblick. Die stillen Straßen einer richtigen Totenstadt breiten sich vor seinen Augen aus. In der Nähe freilich vermindert sich der erfreuliche Eindruck durch die Spuren des Verfalls, denen man überall begegnet. Doch ist die ganze Anlage dank der Trockenheit des Oasenklimas und der Entvölkerung der Oase im allgemeinen gut erhalten, wenn auch die Grabschächte längst beraubt und durchwühlt, die Mumien verstreut, die Innenwände mit Namen beschmiert und die Malereien arg beschädigt sind. Der Holzmangel der Oasenleute macht es verständlich, daß alle Holzteile der Grabbauten, Deckbalken, Türschwellen usw. längst verschwunden sind.

Auf die eigentlichen Grabanlagen der Nekropole zur Bergung der Leichen und ihre Ausstattung soll hier nicht weiter eingegangen werden, sondern nur auf die Gedächtnisbauten über den Felsgräbern. Erstere sind teils einfache, senkrechte, in den Fels gehauene Senkgräber, wie sie in allen gleichzeitigen Nekropolen, z. B. in Petra, häufig sind, teils tiefere Schachtgräber mit mehreren Grabkammern am Ende des senkrechten Grabschachtes, oder endlich horizontal in die Felsabhänge hineingetriebene Grabanlagen, ähnlich den altägyptischen. Alle diese Felsgräber sind in



1. Die Nekropole von el-Bagawat, von Norden gesehen.



2. Grabkapelle mit Kuppel.



3. Kleines kreisrundes Grabhaus mit Ädikulenische.



4. Achteckiges Grabhaus mit Kuppel.



1. Quadratische Grabkapelle mit Stuckverzierung.



2. Fassade einer quadratischen Grabkapelle mit Stuckverzierung.



3. Inneres einer Grabkapelle mit zerstörten Fresken.
(Nach Prinz Johann Georg, Streifzüge.)



4. Teilansicht des großen Kuppelfreskos.
(Nach Prinz Johann Georg, Streifzüge.)

der arabischen Oasenstadt Petra sehr häufig, nur daß die peträischen horizontalen Anlagen durch die bekannten nabatäischen Felsfassaden (Pylone, Protohedschr und Hedschrgräber) geschmückt sind, während man sich in Hibe wegen der Brüchigkeit und der mangelnden Höhe der Felsen begnügt hat, den horizontalen Grabstollen ein Ziegelportal vorzusetzen (vgl. de Bock, Taf. IV). Wo geeignete senkrechte Felsflächen vorhanden waren, wie am Hügel Karit el-Musabberin in Siwe, haben sich die Oasenbewohner ihre Gräber ebenfalls durch Felsfassaden geschmückt, die ein Oasenhaus mit krönender ägyptischer Hohlkehle nachahmen und deshalb von großer Ähnlichkeit mit den einfachen peträischen Felsfassaden sind [29]. Neben diesen unterirdischen gibt es auch oberirdische gemauerte sarkophagartige Bauten zur Aufnahme der Mumie; sie haben gewölbte Decken, die in der Regel mit Weinranken bemalt sind, nach Osten eine Öffnung und nach de Bock akroterienartigen Schmuck an den Ecken. Von letzterem habe ich nichts gesehen; ich beobachtete neben der Ostöffnung öfters einen Pfeiler.

Nach der Sitte der hellenistisch-römischen Zeit, die wir in ganz Syrien bis herunter nach Medain Saleh beobachten können, pflegten begüterte Familien ihren Toten über den unterirdisch angelegten Grabschächten besondere Gedächtnisbauten, Memorien oder Gedächtniskapellen zu errichten, die dem Totenkult dienten. Bei horizontalen Felsgräbern, wie vielfach in Palästina, Petra und Medain Saleh, konnte bei Schiebegräbern oder Bank- und Troggräbern der Grabesraum selbst als Gedächtnishalle ausgestattet werden. Wo eigene Felsgemächer ausgehauen werden konnten, war es auch möglich, den Eingang der Grabschächte oder die Senkgräber in den Fußboden des Gedächtnisraumes zu verlegen. Bei den Terrainverhältnissen in der Nekropole el-Bagawat blieb nur übrig, über den Schachtgräbern besondere Freibauten, Grabhäuser aus sonnengetrockneten Lehmziegeln, zu errichten. Das taten die Christen des alten Hibe im 4. und 5. Jahrhundert.

Die Grabbauten von Bagawat sind entweder längliche Anlagen rechteckigen Grundrisses von 1,20—1,80 m Breite, 1,60—2,20 m Länge, 2—3 m Höhe und mit einem Tonnengewölbe überdeckt, das außen durch die hochgeführten Mauern ver-

[29] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 77 u. S. 124.

deckt wird, oder — und das ist die Mehrzahl — einfache Kapellen quadratischen Grundrisses mit Türe im Süden und einer auf vier Schildbogen ruhenden Kuppel, die meist von den hochgeführten Wänden, manchmal nur von der Fassadenmauer maskiert ist. (Tafel III, 2.) In einer Kuppel sah ich eingedrückte Tongefäße. Manche dieser Memorien hatten ein flaches Dach von Holzbalken, die natürlich längst verschwunden sind. Daneben gibt es noch mausoleumartige kreisrunde, mit einer Kuppel abgeschlossene Grabkapellen (Tafel III, 3) und solche achteckigen Grundrisses mit runder Kuppel (Tafel III, 4).

Diese Freibauten über den Grabschächten sind aus einfachen Luftziegeln unter der üblichen Verwendung von Holzankern errichtet. Vielfach sind die Wände zur Erzielung größerer Stabilität nach dem Muster altägyptischer Bauten und vieler heutiger Ziegelbauten in Ägypten, Nordarabien [30] und in den Oasen selbst [31] nach innen eingezogen und tragen dann nicht selten als Bekrönung die ägyptische Hohlkehle. Die Portale sind in der Regel von Pilastern oder Halbsäulen in Stuck mit darüber gespanntem Bogen umrahmt, die sich oft zu Blendarkaden als Schmuck und Stütze der ganzen Fassade erweitern. Diese finden sich gelegentlich auf allen vier Seiten des Gebäudes. Manche Anlagen haben 3—5, das sog. „große Gebäude" 10 Blendarkaden in der Fassade [32]. An Stelle der Arkaden sieht man als Schmuck der Fronten auch einfache Pilaster und bloße Türumrahmungen. Kleine, von einfachen Stuckrahmen gefaßte dreieckige Nischen, in der Regel zwei, finden sich in den Arkaden neben der Tür, die wohl Lampen aufnehmen sollten. Außerdem sieht man bei großen Anlagen auf der Fassade große dekorative Nischen mit Stuckumrahmungen. Sehr hoch liegende schmale Fensterschlitze beleuchten das Innere. In einigen der Arkaden fand ich das ägyptische Lebenszeichen Anch, also das Henkelkreuz, groß in Stuck ausgeführt. Manchmal liegen vor den Kapellen kleine ummauerte Höfe, deren Umfassungsmauer oben mit Vorliebe eine durchbrochene Brüstung als ansprechenden Schmuck trägt, die abwechselnd aus einem Ziegelzickzack und aus einer oder mehreren Lagen horizontal

---

[30] Vgl. J. Euting, Tagebuch einer Reise in Inner-Arabien I (Leiden 1896) 49 126 u. ö.

[31] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 31 39 40 48 49 61 u. ö.

[32] Vgl. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 136 137.

versetzter Ziegel besteht [33]. Genau dasselbe Ziegelornament sieht man heute noch an Häusern der Kleinen Oase [34] und mit einer kleinen Variante an den Zinnen der modernen Wohnhäuser von el-Öla in Nordarabien [35]. Eine größere Kapelle hat vor dem Eingang eine von vier Pfeilern getragene Loggia (de Bock, Taf. III, 3).

Nach Wulff sind Reste von Grabhäusern desselben Typus aus dem 6. Jahrhundert in der Umgebung des Apollonklosters von Bawit in Oberägypten entdeckt worden. Grabbauten derselben Art fand G. Schweinfurth [36] 1½ km nördlich der Ruine ed-Der in der Großen Oase, die durchwühlt und zerstört waren.

Das sog. „große Gebäude", dessen organische Erklärung noch nicht gesichert ist, ist wohl ein größeres Mausoleum mit Höfen, Kapellen und Nebenräumen, die, wie die Apsiden andeuten, wahrscheinlich auch Kultzwecken gedient haben. Auf seinen bemerkenswerten Freskenschmuck werden wir noch zurückkommen [37].

6. Diese Ziegelbauten sind weiter nichts als die Nachahmungen der damaligen Ziegelhäuser der Oasenbewohner. Es ist ja ein uralter, auch in Ägypten weitverbreiteter Gedanke, das Grab des Toten als Wohnhaus auszustatten, wie er es zu Lebzeiten bewohnte und liebte [38]. Beim Ziegelbau war es möglich, dem Grabbau auch äußerlich die Form des Wohnhauses zu geben. Die besseren Wohnhäuser der alten Oasenbewohner waren nach Ausweis der von Schweinfurth beschriebenen Reste gewölbte Ziegelhäuser von sorgfältigerer Bauweise, als wir sie heute dort finden. Bei den Felsgräbern mit sichtbaren Schmuckfassaden, wie in Petra und Medain Saleh, wurde die Fassade ursprünglich einfach dem nabatäischen Ziegelhause mit dem Zinnenkranz um das Dach nachgebildet (Zinnengräber); später kamen griechische Kulturelemente dazu. H. Kohl hat sicherlich unrecht, wenn er diese schon von v. Domaszewski für die Felsgräber der Nabatäer gemachte Beobachtung bestreitet und meint, diese könnten ebensogut

---

[33] Vgl. W. de Bock l. c. Abb. 10, S. 8; Abb. 11, S. 9. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 135.

[34] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 96 u. 99 aus Bawiti.

[35] Vgl. J. Euting, Tagebuch II 244.

[36] L. c. 390.

[37] Vgl. W. de Bock l. c. 16 ff., Taf. VI.

[38] Vgl. mein „Rephaim" 515 ff.

◆◆

die Nachbildung eines monumentalen Grabzippus darstellen[39]. Zinnen auf der Mauerkrone zur Umrahmung des flachen Daches sind bei den Ziegelhäusern und Burgen Nordarabiens heute noch ganz gewöhnlich und vom Ziegelbau auf den Steinbau übergegangen[40]. Also dürften auch die nabatäischen Ziegelhäuser mit diesem Zinnenkranz, möglicherweise auch mit der ägyptischen Hohlkehle versehen und so das Vorbild der Grabfassaden in Stein gewesen sein.

Die mit Stuck überzogenen, sorgfältig getünchten Innenwände tragen in der Regel, mit Ausnahme der Portalwand, jede eine Nische. Manchmal finden sich solche nur an der Rückwand. Sie sind mit Stuckumrahmungen versehen. Kleinere Nischen stehen nicht selten in einer Stuckädikula. Manche sind den Felsnischen in Petra und Medain Saleh sehr ähnlich[41]. Verschiedene Male sieht man in der Rückwand der Grabkapellen eine Apsis, vor der dann der Grabesschacht liegt. Größere Anlagen, wie das „große Gebäude“ auf dem nördlichen Plateau, zeigen kapellenartige Nebenräume mit Apsiden (s. W. de Bock, Taf. VI, VII, Abb. 29, S. 17). Von der Ausstattung der Innenräume sind noch die Pilaster neben der Eingangstür zu erwähnen. Viele Kapellen sind innen mit zahllosen griechischen, koptischen und arabischen Kritzeleien aus den verschiedensten Zeiten bedeckt; einige tragen auch griechische oder koptische Inschriften[42]. Die wichtigsten davon hat de Bock entziffert und ediert. Ihr christlicher Charakter geht schon aus den darüber gezeichneten Henkelkreuzen mit dem *A* und *Ω*, dem Christusmonogramm, Siglen und andern christlichen Zeichen hervor[43]. Die größeren griechischen Inschriften sind leider mutwillig zerstört worden, darunter eine auf der Rückwand einer Kapelle auf einer besondern Tabula von 35 Zeilen, eine koptische von neun Zeilen, die mit einem griechischen Satze begann, u. a. Die meisten sind Pilgernotizen, Anrufungen und christliche Bekenntnisformeln.

---

[39] Vgl. Kasr Firaun 36 f.

[40] Einfache, dreifach und fünffach abgestufte Zinnen bei J. Euting, Tagebuch I 49 77 96 205; II 244. Schöne Treppenzinnen sieht man an den Bauten der arabischen Nekropole von Siut.

[41] Vgl. z. B. W. de Bock, Taf. VI u. Jaussen-Savignac, De Jérusalem au Hedjaz, Médain Saleh, Fig. 206—209 224, S. 417 ff.

[42] Vgl. W. de Bock l. c. 12 ff. C. M. Kaufmann, Ein altchristliches Pompeji 18 ff.

[43] Vgl. dazu ebd. 24 f.

◆◆

Die Stuckdekoration der Grabhäuser außen und innen ist nach Anlage und Formen ein Gemisch von einheimischer und spätklassischer Art. (Tafel IV, 1—2.) Ägyptisch ist die Hohlkehle, die pylonartige Neigung der Mauern nach innen und die Form mancher Türumrahmungen. Ein gewisser Realismus zeigt sich nach de Bock in der Form der Kapitäle, die an beschnittene Palmenkronen erinnern, wie man sie im Frühjahr in Ägypten sieht, wenn man die alten Blätter entfernt hat. Da in den Oasenorten Vorhallen und Lauben durch Palmenstrünke mit darübergelegtem flachem Lehmdach errichtet werden[44], ist das Vorbild der Palme für die Pilaster und Säulen mit ihren Kapitälen erklärlich. Die Anwendung der Stuckdekoration kann in einem Lande des Lehmziegelbaues wie Ägypten nicht ganz fremd gewesen sein. Einflüsse der Mittelmeerkultur fanden hier leicht Anknüpfungspunkte. Daß diese Kunst noch später in christlichen Kreisen des Landes reich gepflegt wurde, zeigen die wenig beachteten und künstlerisch wichtigen Stuckdekorationen im Haikal der Hauptkirche von Der es-Suriani im Natrontal, auf die Prinz Johann Georg[45] wiederholt aufmerksam gemacht hat. Stuckverzierungen beobachtete Schweinfurth an zwei Ziegelkapellen mit zierlichen Nischen nördlich der Kastellruine ed-Der am Nordostrand der Oase[46].

Die Formen dieser Stuckdekoration an den Grabhäusern von Bagawat und wohl auch von ed-Der, die Blendarkaden, Nischen, Ädikulennischen, Pilaster und Halbsäulen, sind zum guten Teil spätantik. Dieser Schmuck ist rein dekorativ und unorganisch, ähnlich wie die Stuckverzierungen an den Felsfassaden der nabatäischen Gräber[47] und an den Quadermauern des Tempels Kasr Firaun in Petra, die teils an die pompejanischen Stuckdekorationen des ersten Stils und für die Gräberfassaden mit ihren fortgeschritteneren Formen (Ädikulenreihen usw.) an die Wand- und Bühnendekoration des 2.—4. pompejanischen Stils erinnern, wie H. Kohl nachgewiesen

[44] Vgl. G. Steindorff l. c. Abb. 65 66.

[45] Streifzüge durch die Kirchen u. Klöster Ägyptens 35, Abb. 63—75. Auch die Kirche der 40 Märtyrer in Der es-Suriani hat Stuckverzierungen.

[46] Peterm. Mitt. 21, 390.

[47] Vgl. bes. Brünnow Nr. 676 bei Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia I (Straßburg 1904) 166 u. Fig. 169.

hat [48]. Im Innern der Grabkapellen von Bagawat sind teilweise die Nischen in feine Stuckädikula hineingesetzt; manchmal sind mehrere solcher Ädikulennischen nebeneinander vorhanden, wie in einem Rundgrabe, so daß man unwillkürlich an die Ädikulenreihen von Baalbek und an die Ädikulennischen in den Apsiden des Roten und Weißen Klosters denkt [49]. Die Trockenheit des Oasenklimas hat den Stuck selbst an den Grabfassaden und ihren Teilen noch gut erhalten. Wo er abgefallen ist, sind die Holzdübel noch vielfach sichtbar. Es wurde schon erwähnt, daß ich auch einige Male Henkelkreuze in Stuck ausgeführt an den Fassaden sah.

7. Der weitverbreitete Gedanke der Entsprechung von Wohnhaus und Totenhaus mußte auch in der Inneneinrichtung der Grabhäuser von Bagawat zum Ausdruck kommen, besonders im malerischen Wandschmuck. Wie unter der Masse der Wohnhäuser nur die der Vornehmen Freskenschmuck trugen, so begnügen sich auch die meisten Grabkammern unserer Nekropole mit einer einfachen Tünche der Wände und der Anmalung einiger Henkelkreuze oder christlicher Formeln. Aber die wenigen Grabkapellen von Bagawat, die solchen Freskenschmuck tragen, sind für den Freund der altchristlichen Kunst von der allergrößten Bedeutung. Rein künstlerisch betrachtet, haftet dieser Freskendekoration, trotz der griechisch-alexandrinischen Grundlage, freilich manches Naive und Ländliche einer lokalen Kunstübung an. Die bemalten Kapellen stellen in der entlegenen Oase ein natürliches Museum altchristlicher alexandrinischer Kunst vom Ausgange des 4. und aus dem 5. Jahrhundert dar, das bedeutungsvoll ist für unsere Kenntnis von der Entwicklung der altchristlichen Kunst überhaupt. Denn diese Fresken sind fast die einzigen uns erhaltenen Reste altchristlich-alexandrinischer Dekorationskunst, noch wenig beeinflußt von der großen antiochenischen Kunstströmung, die bald eine Zersetzung der altchristlichen symbolischen Typen herbeiführen sollte, wie die jüngeren Malereien von Bawit und Sakkara (6.—7. Jahrhundert) zeigen [50]. Es ist typisch, daß für die Erhaltung dieser

[48] Kasr Firaun in Petra (Leipzig 1910) 4 15 ff. 26 ff.; Taf. V VIII IX; Abb. 16 S. 18.
[49] Vgl. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 122 123 128 129.
[50] Vgl. darüber O. Wulff l. c. 353 ff.

wichtigen Reste altchristlicher Kunstübung seitens des Service des antiquités fast nichts geschehen ist und daß die Niederschläge durch die großen Löcher in den Kuppeln ungehindert Zutritt haben.

Diese Fresken gewähren uns zugleich einen Einblick in die religiöse Psyche des damaligen oberägyptischen Christentums und zeigen in interessanter und lehrreicher Weise seinen Zusammenhang mit der nationalen ägyptischen Religion, der von jeher das koptische Christentum scharf vom hellenistischen Alexandrias unterschied und den Gegensatz zwischen beiden bedingte.

Das Christentum brachte dem antiken Menschen vor allem Erlösung, σωτηρία, Erlösung von den Dämonen, vom Leiden und vom Tode, Auferstehung und ewiges seliges Leben. In der Ausstattung der Grabstätten mußten sich christliche Gedanken zu allererst geltend machen, denn die Christen hatten andere Jenseitsvorstellungen als die Heiden [51]. Im Leben durfte man mit diesen Gemeinschaft haben, im Tode dagegen nicht, so sagt schon Tertullian. Es mußten also in der Sepulkralkunst die altchristlichen Jenseitshoffnungen ihren selbständigen bildmäßigen Ausdruck finden, lange bevor sich die christliche Kunst etwa in der Schöpfung eigener Architekturformen zeigte.

Es war ein Vorteil, daß das junge Christentum hier an bereits Vorhandenes anknüpfen konnte, an die nahe verwandten Jenseitshoffnungen und die daran orientierte Sepulkralkunst des reichen und mächtigen, mit hellenistischer Kultur gesättigten, aber doch am nationalen Glauben durchaus festhaltenden Judentums der großen Welthandelsstadt Alexandria [52]. Die Vermittlung übernahm das Alexandriner Judenchristentum. Jedenfalls treten in der altchristlichen sepulkralen Kunst die alttestamentlichen Vorbilder und Typen göttlicher Allmacht, Erlösung und Errettung in konstanten Reihen und völlig fertig allenthalben auf; sie sind identisch mit Darstellungen jüdischen Kunstgewerbes und der dem Bedürfnis des Volksglaubens dienenden Kleinkunst (Amulette, Siegelringe, Gläser usw.) des

---

[51] Vgl. ebd. 60 ff.

[52] Über das geistige Leben der Alexandriner Juden vgl. A. Bludau, Juden und Judenverfolgungen in Alexandria (Münster 1906) 28 ff.

alexandrinischen Kreises und nach einer Hypothese von Wulff auch für den jüdischen Grabschmuck vorauszusetzen [53].

Dieser alttestamentliche Typenschatz geht, wie namentlich K. Michel nachgewiesen hat [54], auf volkstümliche jüdische Gebete der späthellenistischen Epoche zurück, in denen eine größere Anzahl von Berufungen auf göttliche Gnadentaten in der Vergangenheit des Volkes, wie sie sich schon im Deuteronomium und im Text des Dekalogs finden, traditionell geworden war [55]. Man gedachte da vornehmlich der Großtaten Gottes an Israel bei der Befreiung aus Ägypten, während des Wüstenzuges und in Kanaan. Die Errettung Daniels aus dem Löwenzwinger, die Befreiung der drei Jünglinge aus dem Feuerofen, die Rettung der Susanna und andere traten dazu. Die christlichen Gebetsformulare übernahmen diese Berufungen; christliche Wunder kamen erst später hinzu. Eine besondere Rolle spielte der Hinweis auf alttestamentliche Gnadenwunder Gottes gerade im altchristlichen Sterbegebet der commendatio animae [56]. Die abscheidende Seele, allenthalben von den Nachstellungen der Dämonen bedroht, wird unter Hinweis auf die früheren göttlichen Erlösungstaten der Obhut Gottes empfohlen. Erhöre unsere Bitte, hieß es da etwa, wie du Israel aus Ägypten geführt, Noah aus der Sündflut errettet hast, wie du Jonas erlöst hast aus dem Leibe des Fisches, die drei Knaben aus dem Feuerofen, den Daniel aus der Löwengrube, Susanna aus der Hand ihrer Verleumder usw. [57]. Solche Gebete und Wunschformeln wurden dann, genau wie das die alten Ägypter taten, an die Grabeswände gemalt, um sie zu materialisieren und gleichsam dauernd für die Seele wirksam zu machen. Von Alexandria aus verbreitete sich der jüdisch-altchristliche sepulkrale Typenschatz schnell nach Neapel und

[53] Das Kunsthandwerk blühte unter der Alexandriner Judenschaft. Es gab zahlreiche Goldarbeiter, Silber- und Kupferschmiede, Glasarbeiter und Weber, die zunftmäßig organisiert waren und Träger einer besondern jüdischen Kunst gewesen sein müssen, ähnlich wie wir es heute in Jerusalem erleben. Über das jüdische Kunsthandwerk in Alexandrien vgl. A. Bludau l. c. 28 ff.

[54] Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit (Leipzig 1902).

[55] Vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch [2] 297 ff. O. Wulff l. c. 68 ff.

[56] Vgl. O. Wulff l. c. 77 f.

[57] Die ganze uralte Reihe ist noch in einem Gebet der heutigen römischen commendatio animae erhalten.

Rom[58], natürlich auch in das ägyptische Hinterland, wo er in der Nekropole von Bagawat überwältigend reich und mit manchen Zutaten versehen auftritt. Die nahe Verwandtschaft der Zömeterialfresken der Großen Oase mit der Katakombenmalerei Roms beruht also auf der Herkunft von derselben Mutterkunst.

8. Aber noch ein anderes Element zeigt sich in diesen Kuppelfresken, das Ornamentale ist ganz der paganen hellenistischen Kunst entnommen. Naturgemäß blieben die Heidenchristen nach ihrer Bekehrung weiter in ihren überkommenen Lebensanschauungen und Gewohnheiten, soweit sie sich irgendwie mit der christlichen Religion vereinigen ließen. Sie übernahmen auch den Schmuck der heidnischen Totenhäuser[59]. Der Freskenschmuck der Grabkapellen geht ja auf die Wanddekoration des vornehmen antiken Hauses zurück. Darstellungen sonniger Natur, wie Blumengewinde und Lauben, oder solche aus dem antiken Zyklus der Jahreszeitenbilder, wie die Weinlese und die Weinlaube, konnten ohne weiteres von Christen verwendet werden. Ebenso das aus Syrien überkommene orientalische Element der Weinranke mit Trauben und pickenden Vögeln. Hier erfolgte eine Umdeutung auf die christlichen Paradiesesfreuden, das Refrigerium im Herrn, das himmlische Gastmahl oder den Weinberg des Herrn. Andere bildmäßige Darstellungen übernahm man als bloßen Schmuck und abstrahierte von ihrer mythologischen Bedeutung. Seegötter und Seetiere dienten dann den Christen nur noch als Sinnbilder des Wassers. Taube und Pfau wurden aus der paganen Sepulkralkunst übernommen; die Taube, der alte Seelenvogel, als Symbol der zum himmlischen Frieden eingegangenen Seele, der Pfau als Sinnbild der Unsterblichkeit, ebenso wie der Adler, der Vogel des Horus, der die Seele des heroisierten Kaisers zum Himmel trägt. In den Rahmen dieser und ähnlicher aus der paganen Dekorationskunst übernommenen Elemente wurde nun der besprochene frühchristliche sepulkrale Typenschatz eingespannt. Aus diesen beiden Quellen entstand die altchristliche alexandrinische Sepulkralkunst, wie sie uns so reich in el-Bagawat und Rom entgegentritt.

---

[58] Über die Entstehung der ältesten christlichen Kunst in Alexandrien s. O. Wulf l. c. 7 ff.

[59] Vgl. ebd. 60 ff.

9. Dem aufmerksamen Beschauer fällt noch ein drittes an den Zömeterialfresken der Großen Oase auf, das ist die Übernahme gewisser altägyptischer Vorstellungen in das koptische Totenwesen. Da sind zunächst die zahlreichen, auch in vielen nur einfach getünchten Kapellen auffällig groß angemalten ägyptischen Henkelkreuze, einzeln oder in Kombinationen mit dem einfachen Kreuz (vgl. W. de Bock, Taf. VIII—XII), eigentlich das altägyptische Götterzeichen mit dem Lautwert Anch = Leben, die in christlicher Umdeutung die christliche Jenseitshoffnung der Erlösung durch den Gekreuzigten eindringlich predigen. Zwischen Rebgewinden, neben wehenden Girlanden und Kränzen, in der Mitte der Schildbögen oder in den Zwickeln der Kuppeln stehen sie, um neben alten heidnischen Symbolen die Paradiesesseligkeit in Christo laut zu erflehen. Es kann auch m. E. kein Zweifel sein, daß die koptischen Christen den sepulkralen alttestamentlichen Bilderkreis als Parallele zu den altägyptischen Grabfresken empfanden, in denen der gefahrvolle Weg der abgeschiedenen Seele durch die Schrecknisse der Unterwelt dargestellt wird, wie ihr allerlei Ungeheuer und schreckhafte Dämonen begegnen, die sie zu verschlingen drohen, und wie sie schließlich zum Frieden gelangt[60]. Die an die Wand gemalten Vorbilder göttlicher Heilstaten der alttestamentlichen und neutestamentlichen Heilsgeschichte sollten die Seele auf jenem Wege mit Zuversicht erfüllen, ihr helfen. Die großen Henkelkreuze sollten die Dämonen verscheuchen und der kämpfenden Seele das Leben in Christo als sicheres Endziel zeigen.

Uralter Volksglaube wurde so umgedeutet in das Christentum übernommen. Das ägyptische Volk hielt noch stärker als andere an seinen nationalen Denkgewohnheiten und Willensimpulsen fest; dafür umfaßte es die christliche Lehre mit der ihm eigenen Innigkeit, mit seinem mystischen Hang und seiner Intensität. Namentlich Vorstellungen und Gebräuche des Totenkults wurden ins Christentum hinübergerettet, wie die Einbalsamierung und sorgfältige Ausstattung der Mumien, der Totenkult in den Gedächtniskapellen, der Gedanke der Wichtigkeit des Grabeshauses und seiner Ausstattung für die Seele u. a.

---

[60] Vgl. G. Roeder, Urkunden zur Religion der alten Ägypter (Jena 1915) S. XXIX ff.

Wie sehr altägyptische Vorstellungen bei den Kopten noch überlebten, zeigen in interessanter Weise die leider sehr zerstörten und noch wenig beachteten Fresken einer Grabkapelle von Bagawat [61]. Auf beiden Seitenwänden sieht man in geschmackvoller Ausführung einen Weinstock, um eine Nische mit zerstörter Stuckumrahmung sich rankend, aus dem abwechselnd Trauben und das Christusmonogramm hervorwachsen [62]. Auf der Wand zur Rechten des Eingangs schwebt zwischen den Schlingen der Rebe rechts und links je ein geflügelter Genius mit einer Krone in den Händen. Kaufmann zweifelt nicht an dem spezifisch eucharistischen Charakter dieser Darstellung; man wird jedoch dem Bilde gerecht, wenn man annimmt, daß damit das Refrigerium in Christo, die Seligkeit des christlichen Jenseits in Anlehnung an die bekannte heidnische Symbolik der Weinrebe ausgedrückt werden sollte [63].

Die Rückwand dieser Kapelle zeigt dieselbe Nische mit zwei großen Henkelkreuzen rechts und links, im Felde zur Linken die Rebe mit Trauben [64]. Zur Rechten der Nische sieht man Girlanden mit wehenden Bändern, dazwischen einen enggeflochtenen, oben offenen Blumenkranz zwischen drei kleinen Henkelkreuzen schweben (Tafel IV, 3). Das Innere des Kranzes ist ausgekratzt, doch ragen aus ihm unten zwei Fänge eines Vogels heraus, der auf einem Stück Girlande zu stehen scheint. Der Kopf des Vogels, wohl eines Adlers, mußte in der Mitte des Kranzes sein. Die Girlande, auf der er steht, umgibt wie ein Nimbus das Haupt eines reichgekleideten Mannes, der rechts von der Nische auf einem Throne sitzt. Sein Gesicht ist zerstört. Links von der sitzenden Figur nähern sich, auf einem Purpurstreifen dargestellt, vier ganz kleine menschliche Gestalten dem Thronenden. Die drei letzten scheinen Lanzen in den Händen zu halten. Erkennt man die Einzelheiten der sehr zerstörten Komposition noch richtig, so handelt es sich wohl um die Darstellung des verklärten Toten, dem die vier Individuen zu seinen Füßen huldigend nahen. Dann hätten wir hier also eine ganz in altägyptischem Sinne empfundene, wenn auch mit hellenistischen Zutaten versehene Grabszene. Der Adler mit dem Kranz als Sieges-

[61] Vgl. W. de Bock l. c. 32 f. u. Taf. XVI.
[62] Vgl. W. de Bock l. c. S. 31, Fig. 35. C. M. Kaufmann, Handbuch [2] Fig. 113.
[63] Vgl. Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji 49.
[64] Vgl. W. de Bock Taf. XVI. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 142 u. S. 50.

◆◆

zeichen, umgeben von Girlanden und Henkelkreuzen, ist die heroisierte, zum Frieden in Christo eingegangene Seele. Daß die thronende Persönlichkeit Christus ist, wie Prinz Johann Georg will [65], scheint mir wegen des fehlenden Nimbus und des umkränzten Adlers ihr zu Häupten nicht wahrscheinlich.

In den Zwickeln der Kuppel derselben Grabkapelle ist je ein großer Vogel mit ausgebreiteten Flügeln auf weißem Hintergrunde dargestellt, die ich für Adler halten möchte. Über den Vögeln sind große Henkelkreuze gemalt, an den Bögen stilisierte Girlanden. Ganz ähnliche Vögel, die zwischen den Krallen eine schwebende Kugel zu halten scheinen, sieht man auf den Zwickeln der eigentlichen Grabkapelle des „großen Gebäudes" der Totenstadt [66], deren Fresken bis auf einige Reste vollständig zerstört sind. Bei ihnen ist der Charakter des Adlers deutlicher ausgeprägt. Auf den Zwickeln der Kuppel einer weiteren Grabkapelle auf dem Westhügel, deren Fresken unten noch zu beschreiben sein werden, kehren die vier Vögel in ähnlicher Ausführung wieder; aber diesmal ist ihr Körper durch große rote Medaillons im Hintergrund gehoben, aus denen die Fänge herausragen. Trotz des Widerspruchs von Kaufmann [67] möchte ich, mit zahlreichen Beobachtern übereinstimmend, diese Darstellungen für Adler halten. Der Adler, der alte Lichtvogel des Horus, das Symbol des Sonnengottes, spielt ja auf späteren koptischen Grabsteinen, fast heraldisch stilisiert, mit hocherhobenen Flügeln und Kreuz oder Henkelkreuz im Schnabel, als Symbol der Auferstehung eine große Rolle [68]. Dem christlichen Ägypter war dieses Symbol nichts Neues, denn schon nach dem Glauben des ägyptischen Altertums flog die Seele verklärter Toter in Vogelgestalt zum Himmel. „Er geht zum Himmel wie die Falken . . .; er stürmt zum Himmel wie der Kranich, er küßt den Himmel wie der Falke", heißt es u. a. in den ältesten Totentexten der Pyramiden [69]. Mit den altägyptischen begegneten sich hier die gleichen uralten Vorstellungen des hellenistischen und orientalischen Kulturkreises. Ich erinnere nur an die sehr zahlreichen Adlerdarstellungen

[65] L. c. 50.
[66] Vgl. W. de Bock l. c. Abb. 31 u. S. 20.
[67] Ein altchristl. Pompeji 50.
[68] Vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch [2] Fig. 106 u. S. 286 f.
[69] Vgl. A. Erman l. c. 90.

in der Haltung mit ausgebreiteten Flügeln an den Grabfassaden der Felsgräber[70] und Idolnischen[71] von Medain Saleh, während dieses Symbol in Petra seltener ist[72].

10. Eine kleine quadratische Kapelle in unmittelbarer Nachbarschaft des „großen Gebäudes" trägt am Gewölbe, wie Wulff[73] sich ausdrückt, „unbeengt von jeder ornamentalen Umrahmung den ganzen Typenschatz der altchristlichen Katakombenmalerei", ein „umfassendes, obschon vergröbertes Musterbuch des sepulkralen Bilderkreises". Sockel und Wandflächen, um zunächst diese zu betrachten[74], sind in dem in der hellenistischen Dekorationskunst der ersten Jahrhunderte sehr beliebten Stile der farbigen Inkrustation bemalt, der auch in Grabhäusern häufig ist (vgl. die gemalte Vertäfelung der Capella greca in der Priszilla-Katakombe und orientalische Vorbilder). Die Schildbogen tragen eine Weinranke mit Trauben, in der Mitte jedesmal zwei einfache, das Henkelkreuz flankierende Kreuze: + ♀ +, oder eine Girlande.

Die Kuppelfresken (Tafel IV, 4) legen sich in zwei konzentrischen Kreisen um die im Scheitel sich aus einem Kübel nach allen Seiten ausbreitende Weinrebe mit Trauben und pickenden Vögeln (Tauben?). Über den Zwickeln der Kuppel ist jedesmal eine neue Figurenreihe eingefügt, so daß eine leidliche Raumverteilung gewahrt bleibt. Das symbolische Motiv der Weinrebe mit Vögeln ist in zahlreichen hellenistischen und orientalischen Grabkammern vorgebildet und hier im christlichen Sinne auf das Refrigerium der erlösten Seele zu deuten[75]. Die Weinrebe ist ja überhaupt in der Nekropole von el-Bagawat ein häufig verwandtes Motiv. Außer den schon genannten Beispielen sei noch erwähnt, daß die kleineren sarkophagartigen Anlagen mit dem Eingang im Osten und die länglichen Grabkapellen rechteckigen Grundrisses nach meinen Beobachtungen in der Regel am Tonnengewölbe der

---

[70] Vgl. Jaussen-Savignac l. c. Fig. 137—139 160 162—165 171 181 182 184—187, Taf. XXXVI—XXXIX.

[71] Ebd. Fig. 204 206—208 und S. 399 ff.

[72] G. Dalman, Neue Petraforschungen 59 75. Brünnow Nr. 763, Grab des Sextius Florentinus.

[73] L. c. 96. Vgl. dazu W. de Bock Taf. VIII—XII u. S. 21 ff. C. M. Kaufmann, Ein altchristl. Pompeji 28 ff.; Handbuch[2] 257 ff. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 139 140 141.

[74] Vgl. O. Wulff l. c. 58 f., Abb. 46 u. W. de Bock Taf. VIII.

[75] Vgl. mein „Rephaim" 581 ff.

◆◆

Decke eine Rebe mit gelben oder roten Trauben, große Henkelkreuze dazwischen, tragen [76]. Eine etwa gleichzeitige Anlage aus der engen Schlucht von el-Barid nördlich von Petra, ein felsgehauenes Grabgemach mit Stuckbewurf, ist mit einer gefälligen Weinrebe ausgemalt [77]. Die Zwickel der Kuppel unserer Kapelle sind, soweit sich noch erkennen läßt, ebenfalls durch ein groß angemaltes Henkelkreuz in der Mitte von zwei einfachen Kreuzen geschmückt.

Und nun zur Betrachtung der sepulkralen Typenreihe, die von W. de Bock und Kaufmann [78] schon eingehend beschrieben wurde, so daß wir uns hier mit einer Übersicht und den eigenen Beobachtungen begnügen können. Es sei vorab bemerkt, daß die Bedeutung der Bilder durch kurze griechische Beischriften gesichert ist.

11. Der innere Bilderkreis gibt das Thema der ganzen Freskendarstellung an: Abschied der Seele von der Welt und Eintritt nach Überwindung der Todesgefahren in das himmlische Jerusalem, angedeutet durch das große Hallengebäude unmittelbar unter den Zweigen der Weinrebe. Das Scheiden der Seele aus der Welt und ihr Eingang in das gelobte Land des Paradieses wird symbolisch dargestellt durch den Auszug der Kinder Israels aus Ägypten und die Verfolgung durch Pharao und sein Heer, eine ganz ungewöhnliche und eigenartige Darstellung, die den ganzen inneren Kreis einnimmt. Die Bedrängnisse der Seele auf dem Wege in das Jenseits werden in Parallele gesetzt mit der Verfolgung Israels durch Pharao und dem Zuge durch das Rote Meer. Wie Israel gerettet wurde und das Gelobte Land erreichte, so wird auch die Seele alle Gefahren überwinden und das himmlische Jerusalem, den mit dem Lebenszeichen Anch mehrfach geschmückten Hallenbau, betreten. In der Darstellung und Betonung des himmlischen Jerusalem macht sich nach Wulff schon die Anregung der syrisch-palästinischen Kunst des 4. Jahrhunderts bemerkbar [79]. Der tröstliche Gedanke der Erlösung aus Todesnot wird

---

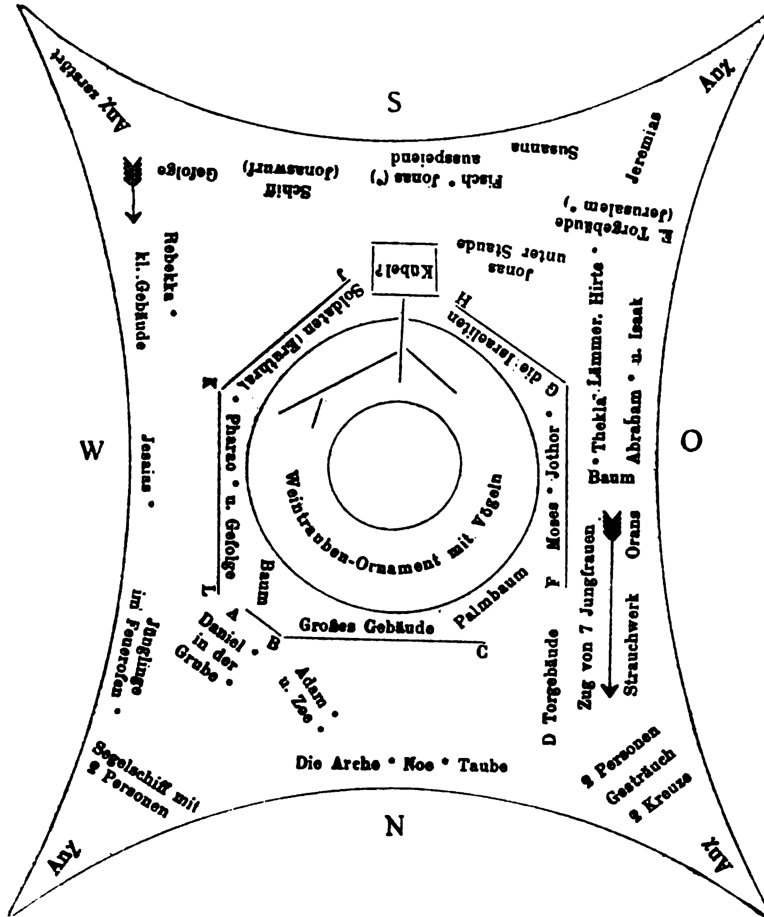
[76] Vgl. Prinz Johann Georg l. c. 50, Nr. 30—32.

[77] Vgl. dazu Brünnow u. Domaszewski, Die Provincia Arabia I 414, Brünnow Nr. 849. Lagrange, Revue biblique (1898) 179.

[78] Handbuch [2] 303 ff.; Ein altchristliches Pompeji 30 ff.

[79] O. Wulff l. c. 97.

noch näher durch eine Gestalt ausgedrückt, die auf die Treppe des Hallenbaues mit einem Stab in der Rechten und einem Gegenstand



Komposition des großen Kuppelfreskos in el-Karge.
(Nach Kaufmann, Handbuch der Archäologie.)
Die mit • bezeichneten Figuren sind mit Namensbeischrift versehen.

auf der Schulter zuschreitet, nach W u l f f s ansprechender Erklärung der G u t e H i r t, der das verlorene Lamm (die Seele) in den Schafstall (das Paradies — Gemeinschaft der Heiligen) zurückträgt [80].

[80] Vgl. ebd. 77 f. W. de Bock Taf. XII. C. M. Kaufmann a. a. O. Abb. S. 45.



Das Hallengebäude wird zu beiden Seiten eingerahmt durch die Darstellung eines großen fruchtbeladenen Baumes. Daran schließt sich links der Zug der Israeliten, angeführt durch Moses mit dem Gottesstabe in der Hand, gefolgt von Jothor = Jethro, seinem Schwiegervater, und den Israeliten, Frauen mit Kindern, Bündel schleppenden Trägern und Maultiertreibern. Dahinter die Verfolger, zunächst ein Krieger zu Fuß mit Schild und phrygischer Mütze, dann zwei Reiter mit Rundschilden und Bannern; darüber steht Ἐρυθρά, das Rote Meer. Es folgt eine enggeschlossene Abteilung von Fußsoldaten, endlich drei, wie es scheint auf Kamelen galoppierende Lanzenreiter, deren mittelster als Pharao bezeichnet ist, mit Helmen in der Form der phrygischen Mütze. Der letzte stößt direkt an den Fruchtbaum rechts vom Hallenbau, womit der Kreis der Komposition geschlossen ist.

Es handelt sich um eine echte Karawanendarstellung, in welcher der Maler, der wohl als Einheimischer anzusprechen ist, ein Bild aus seiner täglichen Erfahrung geben konnte. Der ihm sehr bekannte Stoff hat offenbar sein Interesse in hohem Maße erregt, das merkt man der liebevollen Ausführung an. Diese persönliche Anteilnahme hat wohl auch dazu geführt, die knappe symbolische Ausdrucksweise des überlieferten Typus zu durchbrechen und ein Wirklichkeitsbild, wenn auch mit naiven Ausdrucksmitteln, zu geben. Die galoppierenden Reiter, die bündelschleppenden Israeliten und Moses, weit voraus als Karawanenführer und ortskundiger Wegweiser, sind vorzüglich gegeben und tragen genrehafte Züge. So kann man sagen, daß diese Komposition, so sehr das Motiv der altchristlichen sepulkralen Kunst entstammt, in ihrer Ausführung etwas ganz Individuelles bringt und sich erheblich von den noch zu besprechenden mehr schematischen Darstellungen des äußeren Bilderkreises entfernt.

12. Der äußere Bilderkreis[81] bringt eine Reihe von Einzeldarstellungen göttlicher Erlösungswunder aus Todesgrauen oder Schilderung des Paradiesesfriedens. Mit letzterem beginnt gleich gegenüber dem Eingang die Darstellung Adams und Evas im Paradies[82], unmittelbar unter der zum Hallenbau hinaufführenden Treppe. Ein kleiner, mit einer Tür abschließen-

[81] Vgl. C. M. Kaufmann, Pompeji 31 ff.; Handbuch[2] 257 ff.
[82] Ebd. 303 ff.

der Hain von Fruchtbäumen, darunter auch eine Rebe mit Trauben, bezeichnet den Gottesgarten. Die Schlange ist nicht dargestellt, wie Wulff will. Es handelt sich um die seligen Stammeltern. Unmittelbar unter dem großen Hallenbau sieht man Noah mit noch einer Person, wahrscheinlich dem Steuermann, in einem Schiff, einer Nilbarke mit zwei Kojen, durch die Beischrift als κιβωτός (= Kasten) bezeichnet, deren Schnäbel sich über dem Verdeck vereinigen. Ein primitives Steuer ragt rechts heraus; links fliegt eine weiße Taube mit dem Ölzweig heran, zu der Noah sich herausbeugt. Noah als Beispiel göttlicher Rettung in der Arche mit der Friedenstaube ist ein uraltes christliches Motiv, das sich schon in der Wandmalerei der Flaviergalerie und der Capella greca in Rom (2. Jahrh.) findet[83]. Unser Bild unterscheidet sich bereits recht erheblich von diesen alten Kompositionen. Im Zwickel unter dem Paradiesbilde sieht man ein offenes Segelschiff mit hochragenden Enden, Mastbaum und aufgespanntem Segel, von zwei Personen bemannt. Die Malerei ist teilweise zerstört, so daß eine nähere Bestimmung nicht möglich ist. Wulff denkt an den wunderbaren oder den mystischen Fischzug.

Das nächste Bild nach links ist die Einführung der sieben klugen Jungfrauen in die Seligkeit. Man sieht den Zug der sieben in Profil mit Kopfschleier dargestellten klugen Jungfrauen, die mit Ölkrüglein in der Linken und gewundener brennender Fackel in der Rechten prozessionsartig auf ein kleines tempelartiges Gebäude mit hoher Treppe, vier Säulen und hohem Giebel zuschreiten[84]. Im Zwickel unter den klugen Jungfrauen scheint eine Kampfszene auf einem mit Büschen bewachsenen Gelände dargestellt zu sein, vielleicht der Kampf Davids mit Goliath. Es folgt nach links, etwas oberhalb der Jungfrauenreihe, in einen Winkel gequetscht, die Protomärtyrin Thekla als Orans auf brennendem Scheiterhaufen; daneben ein als ποιμήν bezeichneter Hirt mit Hirtenstab und einer Herde weißer Schafe, ein gefälliges Genrebildchen. Darunter die in der altchristlichen Kunst sehr beliebte Darstellung des Opfers Abrahams[85]. Man sieht zunächst einen quadratischen Altar mit großem Kreuz auf der Vorderseite, dann einen Busch, aus dem ein

[83] Vgl. O. Wulff l. c. Abb. 54.
[84] Vgl. Kaufmann, Pompeji 41 f. u. Abb. 40 u. 41 daselbst.
[85] Vgl. Kaufmann, Handbuch[2] 308 ff.

Baum mit hoher Krone herausragt, davor eine kleine stehende Figur als Orans, wahrscheinlich Isaak. Daneben steht der kleine nackte Isaak, wohl auf einem kleinen Altare; ihm zur Seite eine undeutliche menschliche Figur, vielleicht Sarah, dann der in eine weiße Tunika gekleidete Abraham. Die ganze Komposition wird rechts und links von einem Baum abgeschlossen. Unter dem Baum neben Abraham sieht man den Widder. Dieses Bild hält sich mehr im Rahmen der Katakombendarstellungen als die vorigen.

Weiter nach links sitzt der Prophet Jeremias, durch eine Beischrift gesichert, als undeutliche Gestalt vor einem viersäuligen kleinen Tempelbau mit Treppe, durch eine Inschrift als Jerusalem bezeichnet[86]; daneben auf hohem Lehnstuhl eine schlechterhaltene Figur in Profil, Susanna, eine in dieser Art nur hier nachgewiesene Darstellung. Dann folgt in drei Bildern der Jonaszyklus, der den typischen Katakombenbildern nahesteht[87], als beliebtes Beispiel der göttlichen Rettung aus dem Bauche des Ungeheuers. Die Szene der Auswerfung aus dem gutbemannten Segelschiff ist etwas drastisch. Jonas wird wie ein schweres Paket mit hochgestreckten, steifen Beinen von zwei Matrosen über Bord gekippt. Der Walfisch in wirklicher Fischgestalt schwimmt heran. Die Szene der Ausspeiung rechts davon ist nur noch teilweise erhalten und durch Schmutz entstellt. Die Überschrift χῆτος bezeichnet den Fisch. Noch weiter rechts sieht man ganz in der typischen Weise Jonas unter der Kürbisstaude ruhend, die sich wie eine Laube über ihn hinerstreckt, in der Ruhehaltung des unter den Kopf gelegten Armes, das eine Bein lässig ausgestreckt, das andere leicht hochgestellt. Über den Jonasszenen sind zwei durch Schmutzstreifen entstellte Bilder eingefügt, die nicht sicher zu deuten sind; man hat an Job und die Gefangennahme des Petrus gedacht. Unter den Jonasbildern im Zwickel eine nach Kaufmann in der altchristlichen Kunst alleinstehende Komposition: die Begegnung Rebekkas mit Eliezer[88]. Rebekka wendet sich vom Brunnen (Ziehbrunnen) mit zwei Wasserkrügen oder Schläuchen in den Händen ab und scheint einem Gebäude zuzuschreiten. Rechts neben dem Brunnen steht ein Mann in weißer Ärmeltunika, wohl Eliezer, der

[86] Ebd. 329.
[87] Ebd. 307 ff.
[88] Ebd. 310.

◆◆

zwei Kamele führt. Ein Mann mit geschultertem Stecken, einen Esel am Halfter führend, folgt ihm.

Die letzten drei Darstellungen des äußeren Bilderkreises erinnern wieder mehr an die Katakombentypen; es sind das Martyrium des Isaias, die drei Knaben im Feuerofen und Daniel in der Löwengrube. Die Isaiasdarstellung freilich ist in der altchristlichen Kunst bisher nur noch einmal auf einem Goldglase belegt[89]. Der Prophet sitzt entkleidet auf einem Stuhle, dem Beschauer voll zugewandt, während rechts und links ein Henker die große Säge handhabt, die dem Heiligen bereits unterhalb der Brust in den Leib eingedrungen ist. Die drei Jünglinge im brennenden Ofen gehören zu den beliebtesten Darstellungen der altchristlichen Kunst und treten in Rom schon in der Capella greca auf[90]. Man sieht auf dem sehr primitiven Fresko drei weißgekleidete Gestalten in Vorderansicht als Oranten, in einem enggeschlossenen viereckigen Flammenwirbel, der durch eine kauernde Gestalt links angefacht wird. Über dem Ganzen liest man die Inschrift *κάμινος*, Ofen. In dem Vorhandensein des Heizers macht sich nach Wulff[91] schon der Einfluß der erzählenden antiochenischen Darstellung bemerkbar. Zwischen dem zweiten und dritten Jüngling erscheint der Kopf des Engels, nach Wulff mit Nimbus; sicher ist letzterer nicht zu erkennen. Das letzte Bild des Zyklus, das schon in die Darstellung der Voreltern hineinreicht und den Kreis schließt, zeigt Daniel in Orantenhaltung en face zwischen zwei ihm zugewandten Löwen in einem scharf umgrenzten ovalen Raume mit der Inschrift *Δανιῆλ ἐν λάκκῳ*. Der Prophet ist hier ebensowenig nackt gegeben wie in der ältesten bekannten Darstellung in der Flaviergalerie der Domitilla-Katakombe[92], während die späteren Bilder ihn in der Regel unbekleidet zeigen.

13. Überblickt man den erstaunlich reichhaltigen sepulkralen Zyklus dieser kleinen Grabkapelle in inhaltlicher Beziehung, so ist zunächst ein auffälliges Überwiegen des alttestamentlichen Stoffes zu konstatieren. Neben der überwältigenden Reihe alttestamentlicher Typen stehen nur drei neutestamentliche:

---

[89] Vgl. Kaufmann, Pompeji 35 f.
[90] Vgl. O. Wulff l. c. Abb. 53. Kaufmann, Handbuch [2] Fig. 85.
[91] O. Wulff l. c. 85.
[92] Vgl. O. Wulff l. c. Abb. 41.



die klugen Jungfrauen, die Märtyrin Thekla und der Gute Hirt. Vergleicht man den Zyklus mit dem Befund der römischen Katakombenkunst, so wird das Fehlen der christologischen Typen noch auffälliger, die in Rom so früh und so reich auftreten [93]. Das starke Überwiegen des alttestamentlichen Elements kann nur auf den alexandrinischen Kreis und die dortige jüdische Volkskunst auf Textilien, Amuletten, Gebrauchsgegenständen und auf die jüdische Sepulkralkunst zurückgehen. Es liegt also in unsern Kuppelfresken von el-Karge der alexandrinisch-altchristliche Typenschatz in seiner stark judenchristlichen Ausprägung, natürlich durch die Provinzialkunst verwässert, vor. Darin beruht der große Wert dieser primitiven Malereien. Mit Recht bemerkt Wulff [94], vor dem Reichtum unseres Bilderzyklus müsse jeder Versuch, Rom als den Ausgangspunkt der christlichen Typenbildung hinzustellen, verstummen.

In formaler Beziehung konnten wir bei einer Reihe von Bildern (Daniel, den drei Jünglingen, dem Jonaszyklus, weniger bei den Voreltern, Noah und dem Abrahamsopfer) einen deutlichen Zusammenhang mit der römischen Katakombenmalerei feststellen. In andern Bildern zeigt sich der Stil einer primitiven Heimatkunst. In der Darstellung des inneren Bilderkreises konnte dieses Lokalkolorit deutlich erkannt werden. Im äußeren Kreise zeigen lokale Färbung das Segelschiff im Zwickel unter der Paradiesesszene und das der Jonasauswerfung; sie sind sorgfältig gegeben und viel wirklicher als das Fahrzeug Noahs. Direkte Steppenbilder mit Genrecharakter sind die Begegnung Eliezers mit Rebekka und der Hirt mit der Schafherde. Sie erinnern durch die Lebendigkeit der Darstellung an den Zug der Israeliten und ihrer Verfolger. Als Begleiter des fürstlichen Reisenden hatte ich, bevor ich die Fresken dieser Kapelle zu Gesicht bekam, zahlreiche ägyptische Dörfer und in diesen die primitiven Malereien der Eingeborenen an den Fronten ihrer Ziegelhäuser in Rot und Blau bewundert. Mein erster Eindruck bei der Betrachtung dieser Sepulkralfresken war der einer großen Ähnlichkeit in Auffassung und Darstellung mit dieser naiven Dorfkunst [95].

---

[93] Vgl. Kaufmann, Handbuch [2] 330 ff.

[94] L. c. 97.

[95] Als Beispiel für die Dorfkunst der ägyptischen Fellachen vgl. A. Miethe, Unter der Sonne Oberägyptens (Berlin 1909) Abb. S. 117.



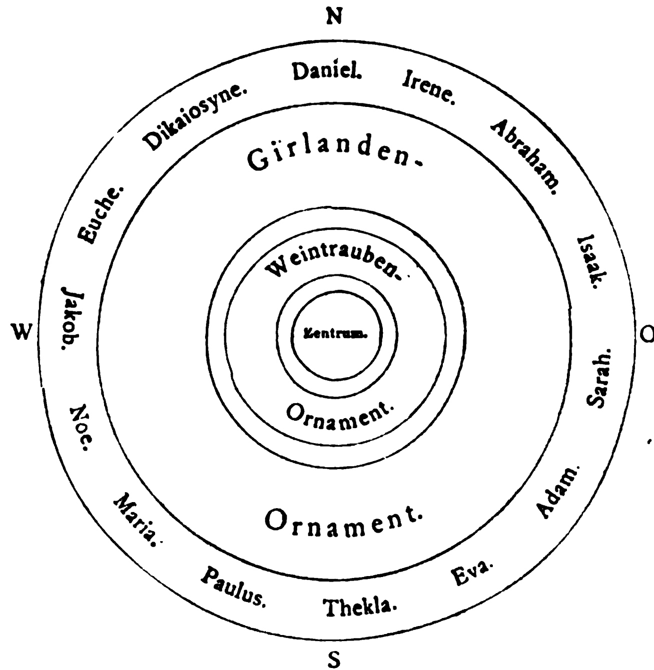
In beiden Fällen dieselbe Art, die Personen in scharfem Profil oder ganz in Vorderansicht zu geben, eine neben die andere zu stellen wie die Figuren einer Spielschachtel, dieselbe Art, Bewegungsvorgänge in übertriebener, drastischer Lebendigkeit auszudrücken. Auch sonst, namentlich in den Genrebildern, zeigt sich ein naiver Realismus der Darstellung, das Bemühen, die Wirklichkeit und möglichst lebendige Wirklichkeit wiederzugeben, eine primitive Lokalkunst, die überkommene Typen benutzt, wo sie fremdartig waren, auch ganz übernimmt, die aber da, wo sie in die eigene Erfahrung paßten, ohne Bedenken die Fesseln der traditionellen Formen zerbricht und Persönliches, wenn auch in unbeholfener Art, gibt. Es wird sich also um einen einheimischen, d. h. oberägyptischen „Künstler" handeln, wenn man nicht direkt an einen Oasiten denken will. Es ist natürlich nicht zufällig, daß die koptische Kunst des Hinterlandes denselben primitiven Charakter hat. Sie wird vielfach aus dieser Dorfkunst hervorgegangen und in ihrem Bann geblieben sein, unter bewußter Ablehnung aller hellenistisch-alexandrinischen Einflüsse. Wenn man Bilder wie W. de Bock, Taf. XXIX (Malereien aus einem Grabe der Nekropole bei Sohag) betrachtet, wird einem das ohne weiteres klar.

14. Während man die Malereien der soeben beschriebenen Grabkapelle frühestens dem Ende des 4. Jahrhunderts wird zuweisen dürfen, stammen die viel mehr an die hellenistisch-alexandrinische Kunst erinnernden Kuppelfresken einer andern quadratischen Kapelle auf dem Westhügel der Gräberstadt vermutlich aus einer etwas späteren Zeit, etwa der Mitte des 5. Jahrhunderts[96]. Beim „Künstler" des ersten Grabes war der dekorative Zweck der Kuppelmalerei fast in den Hintergrund getreten. Das Bildfeld ist ohne rechte Raumverteilung und ohne Rücksicht auf den unten stehenden Beschauer mit einer erheblichen Zahl von kleinen Darstellungen vollgepfropft; der Künstler ließ seiner naiven Freude am Schildern und Erzählen freien Lauf. Ganz anders geschult war der Künstler der nun zu besprechenden Grabkapelle. Bei ihm verspüren wir noch eine gute Tradition, wenigstens den Abglanz einer

[96] Vgl. W. de Bock l. c. 26—30, Tafel XIII—XV. C. M. Kaufmann, Pompeji 50—55; Handbuch[2] 277 ff. O. Wulff l. c. 98 f. Prinz Johann Georg l. c. Abb. 131.

großen dekorativen Raumkunst, wie sehr auch die Schwächen und Mängel einer verfallenden Kunst auftreten.

Um den Scheitelpunkt der Kuppel legen sich konzentrische, an Breite zunehmende Zonen. Um das Mittelrund schlingt sich eine Weinranke mit Trauben. Das breite Bilderrund wird innen und



Schema eines Kuppelfreskos in el-Karge. (Nach Kaufmann, Handbuch der Archäologie.)

außen durch ein breites Band mit Lorbeergirlande eingerahmt und trägt auf der Innenseite noch ein schmales Inschriftenband mit eleganten griechischen Majuskeln, welches die Bedeutung der Bilder angibt. Kaufmann nennt diesen sepulkralen Zyklus nach dem Vorgange von Ainalow[97] ein Sepulkralgebet in Bildform[98]. Dieser Forscher erkannte aus der Raumverteilung der Figuren, daß der Maler mit der Darstellung der *Εὐχή*, der Personifikation des Gebets (Orans) gerade gegenüber dem Eingang begann und mit der noch eben hingequetschten Gestalt des Jakob zu ihrer

[97] Vgl. Vizant. Vremennik 1902, S. 179.
[98] Vgl. Kaufmann, Handbuch [3] 279.

◆◆

Rechten schloß, so daß also die auf die Gestalt der Euche folgende Typenreihe etwa den in einem Sterbegebet angeführten Beispielen göttlicher Rettungstaten aus Todesnot entspricht und so die ganze Bilderreihe in der Tat ein Sterbegebet in Bildern, ein in Bildern dargestellter Hoffnungsschrei auf Erlösung genannt werden kann. Das Endschicksal der Seele wird wesentlich bestimmt durch die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit; darum folgt, so scheint es, als zweite Figur die Personifikation der *Δικαιοσύνη*. Das Ziel der göttlichen Weltordnung ist der Friede der Menschenseele nach überstandenem Lebenskampfe und Überwindung des Bösen in der ewigen und seligen Anschauung Gottes. Diesen Gedanken darf man vielleicht im vierten Bilde, vom zweiten durch die Gestalt Daniels in der Löwengrube getrennt, finden, in der Personifikation der *Εἰρήνη*, einer nackten, nur mit Lendenschurz bekleideten, etwas zu klein geratenen weiblichen Gestalt, ein großes Henkelkreuz in der Rechten, in der Linken ein Zepter oder eine Fackel. Es ist der Frieden des christlichen Paradieses. Die Euche erhebt die Hände im Gebetsgestus und ist mit Chiton und langem Schleier bekleidet. Die ebenfalls voll bekleidete „Gerechtigkeit" hält eine Wage in der Rechten, ein Füllhorn mit Blumen in der Linken. Ob die angenommene Beziehung der dargestellten Personifikationen das Richtige trifft, sei dahingestellt; jedenfalls sind sie in der altchristlichen Kunst wegen ihres Alters bemerkenswert [99].

Als erster Hinweis des Beters auf eine göttliche Rettungstat folgt Daniel in Gebetshaltung, in einer gemauerten Grube zwischen zwei Löwen stehend, die mit erhobenen Schwänzen auf ihn zulaufen. Der Prophet trägt allein von allen Personen dieses Zyklus den Nimbus [100]. Zur Linken der Eirene ist das Abrahamsopfer in dem Augenblick dargestellt, wie die Gotteshand von oben verhindernd herabgreift. Der Patriarch, mit dem Messer in der Rechten, will gerade Hand an seinen Sohn legen, der ihm zur Linken steht und mit Sarah ein Weihrauchkästchen über den kleinen brennenden Altar hält. Im Rücken Abrahams sieht man zwei große Messer gegen die Gotteshand gerichtet, ihm zur Rechten

[99] Über Personifikationen (Jahreszeiten, Tugenden, ethischer Begriffe) in der altchristlichen Kunst vgl. C. M. Kaufmann, Handbuch [2] 276 ff.

[100] Über die alttestamentl. Darstellungen vgl. C. M. Kaufmann l. c. 303 ff. Über den Nimbus in der altchristlichen Kunst vgl. ebd. 386 f.

den Widder. Es folgen A d a m und E v a in der in der Plastik und auf Goldgläsern üblichen Weise, abgewandt in Vorderansicht, nackt, mit einem Blatt ihre Blöße bedeckend, zur Seite einer schlanken Palme, um deren Stamm sich eine Schlange ringelt. Sie hält ihren Kopf an das rechte Ohr Evas, die horchend die Hand an das Ohr legt. Die Märtyrin T h e k l a und P a u l u s sitzen sich auf Klappstühlen gegenüber; Thekla schreibt die Belehrung des Apostels, der ebenfalls einen Stilus in der Hand trägt, nieder. Daneben steht eine betende Frauengestalt mit Schleiertuch, zu der eine Taube von links heranfliegt, M a r i a, die Arche des Neuen Bundes, die vom Heiligen Geiste, der Taube, überschattet wird. Weiter nach links sieht man N o a h mit seiner ganzen Familie in der Arche, alle in Gebetshaltung. Das Fahrzeug mit geschweiften Enden ist von einem säulengetragenen Zeltdach mit Mittelstütze überspannt. Von rechts scheint eine Taube heranzufliegen, der Noah die Rechte entgegenstreckt. Zwischen der Idealgestalt der Euche und der Arche ist J a k o b in hellem Mantel klein eingezwängt, mit zum Gebet erhobenen Händen, vielleicht als Gegenstück zu Maria gedacht.

Inhaltlich bestätigt dieser Bilderzyklus das, was im Anschluß an die Fresken der zuletzt betrachteten Kapelle über die alexandrinische Herkunft des altchristlichen sepulkralen Typenschatzes gesagt werden konnte. Unser Künstler ist mit der antiken alexandrinischen Kunst noch ungleich vertrauter als sein Genosse. Auch bei ihm sehen wir das deutliche Festhalten an den überkommenen symbolischen Typen, das Vorwiegen des alttestamentlichen Stoffes. Anderseits fehlt die persönliche Note in der Form, die lebendige Auffassung und Gestaltungskraft, das Lokalkolorit vollständig. Der Künstler beschränkte sich, so scheint es, auf die mehr oder minder geschickte Wiedergabe einer bestimmten Auswahl von festliegenden Typen, die trotz mancher Weiterentwicklung im einzelnen den Zusammenhang mit der Katakombenkunst Roms noch deutlich bewahrt haben.

* * *

15. Die Augen waren nicht satt geworden vom vielen Schauen an diesem Tage, so sehr auch das flimmernde Sonnenlicht und die Reflexe des goldigen Wüstensandes anstrengten. Als die Schatten des Nachmittags immer länger wurden, brachte uns die Draisine um 5.29 Uhr nach Merkez zurück.

Auf den herrlichen Tag folgte bei wunderbar durchsichtigem Himmel ein unsäglich feierlicher Abend. Das Versinken der Sonne selbst schien verhältnismäßig glanzlos; man sah wenig Rot am westlichen Himmel, dann nur einen schmalen rotleuchtenden Streifen am abendlichen Horizont.

Die ganze Natur war schweigsam geworden wie in Erwartung eines ergreifenden Schauspiels, dem man nur in Andacht beiwohnen darf.

Bald jedoch begann die Periode des großen Aufleuchtens, ein überwältigendes leuchtendes, feuriges Goldgelb, das weithin den ganzen Abendhimmel einnahm, aber im Zenit schnell in das tiefe, überirdische Blau des Himmels überging. Die weißen Häuser von Merkez, die zerklüfteten östlichen Bergwände der Oase leuchteten gewaltig wider, unbeschreiblich schön und feierlich. Kein Windhauch, kein irdischer Laut störte die Sinne. Dann kam das glühende Rosa, am oberen Rande des Goldgelb, so herrlich und tief, wie es nur Künstleraugen empfinden können. Alle Farbenübergänge waren durchaus rein und klar, ohne Wolken, ohne viele Schattierungen; die Farben selbst viel intensiver als im Niltale und viel leuchtender, viel reiner — nur ganz am untersten Horizont ein kleiner grauroter Dunststreifen. Die nächsten Berge hoben sich gegen das leuchtende Rot in wundervoll scharfer, riesenhafter Silhouette ab, mit graublauvioletten Tönen, die jedoch wegen der Kontrastwirkung sehr dunkel erschienen.

Dann sank das Rot auf einen verhältnismäßig schmalen blutigen Streifen zusammen, der am westlichen Himmel langsam verlöschte. Schon ist der Neumond wie das zarteste Goldringlein unbeschreiblich leuchtend aufgegangen, zwei funkelnde Riesensterne ihm zur Seite in einer Linie, in der mystischen Dämmerung von überwältigender Lichtwirkung. Es ist ein harmonischer Zusammenklang reinster Himmelsherrlichkeit, wie ihn nordische Augen nur selten schauen dürfen. Die großen Sterne leuchten auf mit groß-

artiger, feierlicher, schweigender Pracht. Bald brechen auch die andern aus dem Tiefblau und Rot hervor, erst wie Lichtfünklein, dann sieghaft, unzählige. Himmlische Ruhe liegt über der ganzen Oase — ferne leuchten einige Fensterscheiben — kein Laut — schweigsam wie eine dunkle, geheimnisvolle Wand ragen die westlichen Plateauberge auf; weit — fern wie in der Ewigkeit die entfernteren, deren Blau am Tage so entzückt, in Dunst verhüllt verglommen . . . . .



Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders aus der altkoptischen Kirche von Dêr Mâri Mîna in Kairo.

Von Msgre Professor Dr. **Carl M. Kaufmann** in Frankfurt a. M.

Kaum ein Gebiet kirchlicher Kunstbetrachtung liegt, was den näheren Orient anbelangt, noch so im argen, wie das der Ikonenforschung. Neben allem Mittelmäßigen und Modernen gilt es dort noch Werte zu heben, ebenbürtig dem Ikonenschatz der griechisch-russischen Kirche, zum Teil ehrwürdigsten Alters. Gerade der Ehrentitular dieses Werkes, Prinz Johann Georg, ist auf seinen Reisen diesen Dingen unermüdlich nachgegangen, hat in seinen Schriften manches wichtige Denkmal aus diesem Kreise entdeckt, bekanntgegeben, gerettet. Die Vorbereitung eines Corpus speziell der ältesten koptischen Ikonen habe ich selbst gelegentlich meiner letzten Orientreise 1911/12 an maßgebender Stelle anzuregen versucht; wie ich annehmen darf, nicht ganz ohne Erfolg.

Unter dem von mir damals aufgenommenen Material befinden sich einige interessante Stücke zur Menas-Ikonographie. Vom Standpunkt der durch meine Ausgrabungen in Fluß gekommenen Menasforschung ist davon erwähnenswert ein Ikon des Koptenklosters von Dêr Mâri Mîna zu Masr el Kadîme (Alt-Kairo), welches ein Wunder des Heiligen zum Gegenstand hat und das ich hier zum ersten Male veröffentliche. Die Hauptkirche dieses berühmten Klosters, der ältesten Filiale des Grabtempels der libyschen Menasstadt, besitzt außer unserem Bild noch drei weitere Gemälde des Titularheiligen. Besondere Verehrung genießt darunter das große Kultbild über den Reliquienkissen links vom Haikal. Ein seltenes Stück frühmittelalter-

◆◆

licher Bronze steht davor, ein großer bronzener Drachenleuchter mit 17 Lichttüllen [1].

Das in Fig. 1 wiedergegebene nicht ganz 1 m hohe Ikon dient zum Schmucke der Ikonostasis und dürfte der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts angehören, obwohl es die Klosterinsassen für bedeutend älter ausgeben [2]. Die Umrahmung ist jedenfalls nicht mehr die ursprüngliche. Der auf der Abbildung sichtbare Hintergrund ist die elfenbeineingelegte Haikalwand, gegen die das Ikon beim Photographieren gestellt wurde. Ob die 1912 geplante „Restauration" dieses und anderer Kunstwerke der Kirche wirklich zur Ausführung kam, konnte ich nicht feststellen; hoffentlich hat sie sich nur auf sachgemäße, vom Comité de conservation des monuments coptes et arabes überwachte Reinigungs- und Ausbesserungsarbeiten erstreckt; denn was die koptischen Instanzen gelegentlich unter Restauration verstehen, davon zeugt u. a. das geradezu jammervolle Aussehen einiger alter Kirchen, leider auch der Heiligtümer in den klassischen Klöstern der Nitrischen Wüste.

Unser Ikon zeigt S. Menas im Typ des koptischen Reiterheiligen, nicht mehr als Jüngling, wie ihn die älteste Tradition betrachtet, darunter auch die Ampullen mit dem Reiter-Orans, sondern als Greis und bärtig nach der von der frühmittelalterlich-alexandrinischen und der Athoskunst beeinflußten Art [3]. Der dreiviertelen face gegebene vollbärtige, von rundem Nimbus umrahmte Kopf

---

[1] Gute neuere Aufnahme in dem Werke von Johann Georg Herzog zu Sachsen, Streifzüge durch die Kirchen und Klöster Ägyptens (Leipzig 1914) Abb. 41. — Eine Replik des Drachenleuchters in Goldbronze steht vor dem Menasschrein der dicht an Mâri Mîna angrenzenden Armenierkirche, welche außerdem an ihrer Außenwand ein Marmorrelief des Heiligen aufweist.

[2] Prinz Johann Georg charakterisiert S. 13 seiner oben erwähnten Schrift einige der vorhandenen Ikonen als sehr gut; „besonders gilt dies von einem, das den heiligen Menas' darstellt", vermutlich unser Bild.

[3] Vgl. Kaufmann, Ikonographie der Menas-Ampullen mit besonderer Berücksichtigung der Funde in der Menasstadt nebst einem einführenden Kapitel über die neuentdeckten nubischen und äthiopischen Menastexte (Kairo 1910) 131 ff. und Fig. 80. Daselbst zur Entwicklung des Kirchenbildes S. 145, 149. Das dort Gebotene ergänzt in gewisser Beziehung die Tafel Fig. 12 meines Buches: Die heilige Stadt der Wüste, Entdeckungen, Grabungen und Funde in der altchristlichen Menasstadt, weiteren Kreisen in Wort und Bild geschildert (München 1918). Prinz Johann Georg gedenkt in einer Beprechung dieses Werkes im „Hochland" 1919 S. 562 f. noch der Menasbilder seiner eigenen Sammlung, darunter zweier Kupferstiche vom Athos sowie eines Ikons aus Jerusalem, die sämtlich den Heiligen zu Pferde zeigen.

trägt die Krone, eine Anspielung auf die Kronenvision der Vita. Der Reiter im Prunkgewande, kurzen Chiton und weithin wallenden Mantel hält in der Linken den Zügel, während die erhobene Rechte den Kreuzspeer hoch am Knauf umfaßt. Das kostbar in arabischem Sattelzeug geschirrte Roß galoppiert nach links auf sanft nach links aufsteigendem Boden. Den größten Teil des Vordergrundes füllt das geflügelte, drachenartige Ungeheuer aus, welches in Rückenlage die menschlich gestalteten Beine anzieht, die Tatzen hochwirft und den Todesstoß der Kreuzeslanze im geöffneten Rachen empfängt. Wohltuend wirkt hier die kräftige Realistik; sie sticht von jener schematisch aufgefaßten Szene ab, welche fast allen neueren Darstellungen dieses Typus zu eigen ist. Als Gegenbeispiel erwähne ich ein kleines Silberikon in meinem Besitz aus dem griechischen Kreise[4] und eine besonders schöne Silbertafel, welche meine Aufnahme Fig. 2 wiedergibt. Sie stammt aus der Menaskirche von Konstantinopel. Es fehlen auf ihr die Krone, das Kreuz am Speer sowie das Ungeheuer. Im unteren Felde erscheinen die Brustbilder dreier Heiligen mit Attributen (dreistöckiger Kuppelbau, Lanze) und an einem quergezogenen Kettchen hängen als Miniaturvotivgaben ein Kuppelbau und ein Bild des Menas als Reiterheiliger[5]; alles in getriebenem Silber.

Die weitere Ausgestaltung unserer koptischen Tafel macht sie zu einem Unikum schon wegen des lokalen Kolorits, mit dem sie das von ihr illustrierte Menaswunder färbt. Unter dem Leibe des Rosses erblickt man nämlich eine große Pyramide und davor einen von der Mitte nach rechts hin sich ausdehnenden Bautenkomplex, ein zweigeschossiges, fensterreiches Bauwerk mit Türmen, Kuppeln und einer Apsis. Daran schließen sich weiter nach rechts Anbauten, die ganz im Vordergrunde an einem Pavillon (oder Portal ?) endigen. Zwischen Hauptbau und Drachengestalt liest

[4] Vgl. Kaufmann, Die heilige Stadt der Wüste, Fig. 12 Nr. 4.

[5] Die Tradition der in Stambul im Viertel Psamatia gelegenen Menaskirche bezieht sich auf den ägyptischen Heiligen. Dank dem Entgegenkommen des ökumenischen Patriarchen konnte ich allerlei Beiträge zu dieser Überlieferung sammeln. Von Ikonen nahm ich außer obigem auf: ein großes Menasbild mit vier Ovalmedaillons, welche 1. Menas vor dem Richter, 2. S. Bikentios, 3. S. Biktor, 4. Die Enthauptung des Heiligen (türkisches Militär!) wiedergeben, ein älteres, vier Spangen hohes Silberbild sowie mehrere kleinere Menasbilder, zumeist Votivgaben. Auch das Patriarchat besitzt wertvolle Menasikone.

man eine dreizeilige arabische Inschrift, deren Text nach der vereinten Lesung der Herren Dr. G. Graf und Dr. S. Euringer[6] wie folgt lautet:

اليهودى قد حلف النصرانى على شى ....
(فى) بيت مارى مينا
حلف النصرانى كذبا (!)

„Der Jude ließ den Christen schwören ....
Im Hause des heiligen Mînâ.
Der Christ schwur falsch (?).“

Im freien Raum zwischen Inschrift und Pavillon scheint eine Figur mit ausgebreiteten Händen zu stehen. Zur Zeit meiner Aufnahme war das Ikon gerade an dieser Stelle sehr verwaschen und verschwommen. Die Inschrift verrät im übrigen, daß es sich bei der Darstellung um eine ganz bestimmte Episode aus den Menaswunderlisten handelt. Bildliche Wiedergaben aus diesen aber zählen zu den größten Seltenheiten. Bisher waren überhaupt nur zwei Belege nachzuweisen. Bei meinen Grabungen in der Menapolis kam in zahlreichen Exemplaren eine Serie von Terracottalämpchen ans Licht, deren Reliefschmuck den Erretter Menas sowie die Erweckung eines vom Krokodil Verschlungenen zum Gegenstand hat[7]. Ein weiteres Wunder, die Geschichte einer sterilen heidnischen Frau und ihrer Henne, illustriert die Zeichnung eines nubischen, jetzt im Britischen Museum verwahrten Kodex,

---

[6] Ich danke auch an dieser Stelle den beiden gelehrten Orientalisten für ihre sachkundige Hilfe.

[7] Vgl. Kaufmann, Ikonographie 106, Fig. 44 ff. sowie Die Menasstadt I (Leipzig 1910) Tafel 79. Es handelt sich um das neunte Wunder der von M. Chaîne in meiner Ikonographie 48 ff. in gekürzter Form bekanntgemachten äthiopischen Liste eines Kodex der Pariser Nationalbibliothek.

◆◆

wobei S. Menas als Negerheiliger figuriert[8]. Das Wunder des Juden im Menastempel, welches unser Ikon verherrlicht, fehlt in keiner der älteren Listen[9]. Ein alexandrinischer Jude hatte zum Nachbar einen Christen, dem er bei einer Abreise einen verschlossenen Beutel anvertraute und dem er schon im voraus ein Geschenk für die Mühewaltung der Aufbewahrung gab. Der Christ verabredete mit seiner Frau, da es sich nur um einen Juden handle, den Empfang später einfach zu leugnen und nötigenfalls sogar einen Meineid zu schwören. Da sie nun so vorgingen, bot der Jude bei seiner Rückkehr an, den vielverehrten heiligen Menas zur Entscheidung anzurufen. Auf den Einwurf, Juden sei der Eintritt zum Heiligtum verschlossen, erklärte dieser, im Narthex der Kirche warten zu wollen, und so machte man sich auf den Weg. Vergebens versuchte der Jude, dem Christen unterwegs die Augen zu öffnen, indem er ihm sogar den Inhalt des Beutels anbot. Man erreichte die Menapolis und der Christ leistete einen falschen Eid. Auf dem Rückwege, drei Meilen vom Heiligtum entfernt, verlor der Christ den Schlüssel zum Beutel. Der Jude rief noch ständig die Hilfe des Heiligen an, bis plötzlich der Sklave des Christen auftauchte und seinem Herrn den Beutel überreichte mit der Meldung, er komme im Auftrage der Gattin. Ein Ritter (S. Menas) habe ihr Gut und Schlüssel wiedergebracht. Der Jude nahm nun seine Habe, opferte ein Drittel davon dem Heiligen, wurde später Christ und schenkte die Hälfte seines Vermögens dem Menas-Heiligtum, in welchem er seine Tage beschloß. Seit dieser Zeit wagte niemand mehr zu schwören: *κἂν τε δικαίως κἂν τε ἀδίκως εἰς τὸν ναὸν τοῦ ἁγίου.*

---

[8] Publiziert von Wallis Budge, Texts relating to Saint Mêna of Egypt and canons of Nicea in a Nubian dialect (London 1909). Abgebildet S. 17 meiner Ikonographie. Meine Deutung dieser Miniatur auf eine wunderbare Heilung im Menasbade ist überholt, nachdem es inzwischen Herrn F. Ll. Griffith (Oxford) gelang, das Geheimnis der Aloasprache zu lüften und den nubischen Text zu entziffern. Vgl. Griffith, Some old Nubian christian texts im „Journal of theological studies“ X (1909) 547—549.

[9] Es ist das zweite Wunder der Vita S. Menae bei Surius, De probatis sanctorum historiis (Coloniae 1575) VI 246 (neuere Ausgabe in den Analecta Bollandiana III), das vierte der von Pomjalovskij publizierten griechischen, das fünfte der von Chaîne a. a. O. bekanntgegebenen äthiopischen Liste und auch die abgekürzten Erzählungen der Menäen berücksichtigen es. Vgl. auch H. Delehaye, L'invention des reliques de saint Ménas: Analecta Bollandiana XXIX (1910) 14 f.

Die Bildtafel will also wohl S. Menas als Bestrafer des Meineides und Wiederbringer verlorener Gegenstände kennzeichnen. In der Gestalt vor dem Pavillon wäre dann der schutzflehende Jude zu erkennen [10]. Daß der Ikonenmaler mit einer jüngeren Lokaltradition das Wunder sich nicht in der Menapolis vollziehen läßt, sondern nach deren angesehenstem Filialheiligtum, ins alte Kairo, verlegt, wird den nicht überraschen, welcher die Häufigkeit solcher Vertauschungen am sonstigen hagiographischen oder kunstgeschichtlichen Material verfolgt. In den dargestellten Gebäuden wären also keineswegs die Heiligtümer der Menasstadt wiederzuerkennen, sondern die Kirche und das Kloster von Mâri Mîna an der Grenze von Alt-Kairo, zu deren Schätzen das Bildnis zählt.

[10] Noch heute spielt S. Menas im Volksleben die Rolle, welche bei uns dem heiligen Antonius zukommt. Ich fand sein Bild in manchen Familien als Holztafelgemälde oder als Silberikon. Auf der Insel Kreta und anderwärts opfert man ihm Kerzen zur Wiederbeschaffung verlorener Gegenstände, wofür ich mich auf das Zeugnis des orthodoxen Erzbischofs berufen kann.



1. Ikon mit der Darstellung eines Menaswunders
aus Dêr Mâri Mina in Alt-Kairo.



2. Silberikon mit Votivanhängseln und Heiligen
aus der Menaskirche von Stambul.

Konk
d

Dr. I

s eine n
werk
nicht meh
sa und k
strom
nde Ged
ngeht, we
Un
der wenn
Gedanken
besonders
sich
Hön
sa
ja als
darf me
noch
wenn
Fo
Zu
d
Was scho
Übe
verglei
wa

◆◆

Zur Konkordanz des griechischen und des lateinischen Ritus.

Von Prälat Dr. **Heinrich Swoboda**, Professor an der Universität zu Wien.

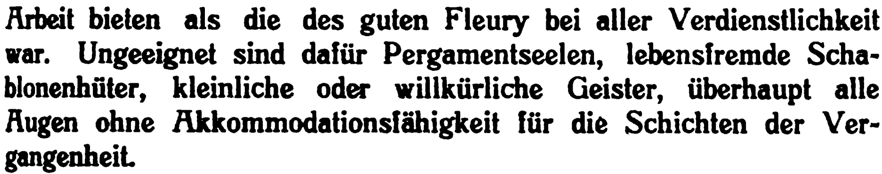
Es ist eine natürliche Erscheinung, daß im wissenschaftlichen Lebenswerk sich Probleme einstellen, die man bei allem Interesse selber nicht mehr bewältigen kann. Jenseits des eigenen Zaunes stehen sie und locken, und wer Selbstzucht übt, mag sich dabei mit dem Jakobstraum trösten, daß das leuchtende, Himmel und Erde verbindende Gedankengebilde doch zu ihm hinreiche, wie es von ihm ausgeht, wenngleich er auf jener Stiege nicht selber auf- und niedersteigt. Und wem der talentierteste dafür bestimmte Schüler stirbt, oder wem der böseste Dämon sich in den Weg stellt, der liebt solche Gedanken oder Planideen nur noch mehr. Er sucht Freunde dafür, besonders dort, wo der vollkommenste Bundesgenosse, das Verständnis, sich zeigt.

Seine Königliche Hoheit Herzog Johann Georg darf ich nicht nur als einen sachkundigen Freund dieser Gebiete, sondern als Vorkämpfer, ja als vorbildlichen Wegweiser an seinem Ehrentag begrüßen, darf meine Gedanken fast in seine Worte kleiden und weiß dabei auch, daß die Freunde dieses hochgesinnten Fürsten es nicht verübeln, wenn ich heute bloß einen Plan, kein eigentliches Resultat langjähriger Forschung, nur langjähriger Wünsche, nur einen Schößling in die Zukunft hinein hier vorlege, eventuell auch für Kritik und Eindämmung dankbar.

Was schon viele vor mir getan haben, tat ich seit Jahren oder eigentlich über zwei Dezennien auch: die beiden großen Riten miteinander vergleichen. Vielleicht tat ich es eigenartiger als dieser oder jener, weil es mein Bestreben war, eine archäologische Blutaufbesserung dem ganzen pastoraltheologischen Gebiete zugute

kommen zu lassen, naturgemäß im liturgischen Bereich am kräftigsten. Nicht nur die Literararchäologie, sondern womöglich noch mehr ihre jüngere, die monumentaltheologische Schwester, glaube ich, soll hier viel stärker mitarbeiten. Was die liturgische Textforschung geleistet hat, bewundert jeder, der sie kennt. Was hingegen die Monumentaltheologie gerade auf dem hier fraglichen Spezialgebiete, und zwar nach beiden Seiten hin, für den lateinischen wie für den griechischen Ritus zu bieten vermag, kann wohl weniger mundgerecht sein und wird tatsächlich weniger anerkannt, wurde aber auch zu wenig bisher versucht. Fehlt uns doch schon ein Rohault de Fleury des griechischen Ritus. Vielleicht war es besser, daß er bisher nicht gearbeitet hat, denn es würde — meine ich — der Ertrag größer sein, wenn eine Parallelarbeit auf beiden Ufern, dem lateinischen wie dem griechischen, nach gleichen Prinzipien und sich wechselseitig Licht zuwerfend, unternommen würde. Auf jeden Fall würde das große Material einer solchen Konkordanz mehrere Bände beanspruchen und wäre nur in reich illustrierter Ausgabe fruchtbar.

Nicht eine Doppelforschung mit irenischen Vorurteilen und Endzwecken wünsche ich, wohl aber eine gemeinsame Ausgangsstelle, die schon durch die Textforschung begründet erscheint, nämlich die Auffassung, daß ein einheitlicher Ursprung beider Riten wissenschaftlich sicher steht. Wie weit er offen geht, wie weit er sich verbirgt, wie weit er abzulehnen ist, wäre die Aufgabe der Einzelarbeit. Natürlich nicht die Arbeit eines einzelnen Forschers, sondern es müßte hier ein Stab von findigen, nüchternen, wohl vorgebildeten Männern auf Reisen geschickt werden, mit einem occhio sagace, wie es de Rossi an dem jungen Wilpert gerühmt hat und ebenso mit einer guten Kamera ausgerüstet, wie unser gefeierter Jubilar auf seine Reisen geht, so müßte das Bemerkenswerteste vor allem gefunden, zunächst richtig gesehen, objektiv beschrieben und im charakteristischen Lichtbild festgehalten werden. Gerade zum Auffinden gehört jener oben gewünschte, vorurteilslose Doppelblick auch auf den anderen Ritus, um Beachtenswertes, vielleicht scheinbar Wertloses eher zu finden. Es soll kein Hineinentdecken, sondern ein feinfühliges, absolut wahres Herausfinden sein. Dieser Forscher muß, bei aller Eignung zu wissenschaftlichem Jagdglück, strengstens die Methode einhalten und wird damit schließlich eine verläßlichere



Arbeit bieten als die des guten Fleury bei aller Verdienstlichkeit war. Ungeeignet sind dafür Pergamentseelen, lebensfremde Schablonenhüter, kleinliche oder willkürliche Geister, überhaupt alle Augen ohne Akkommodationsfähigkeit für die Schichten der Vergangenheit.

Wir haben in Österreich innerhalb eines weitgespannten Rahmens bereits begonnen, geeignete Kräfte vorzubilden, der Zusammenbruch hemmt die aufblühenden Hoffnungen bitter genug, ohne daß ich die Wurzel der Hoffnung ganz aufgebe.

Wenden wir uns zu einigen Beispielen zunächst für die Erkenntnis, daß diese Konkordanz wie auch die stellenweise Diskordanz zugleich Licht für Probleme des lateinischen Ritus bringe.

Bekannt ist der Zusammenhang zwischen dem griechischen Phelonion und der lateinischen Penula. Dasselbe Wort bezeichnet dieselbe Sache, unser Meßkleid mit seiner ununterbrochenen Tradition. Letztere ist auf griechischer Seite teilweise durch den Sakkos eingeschränkt. Um so markanter tritt der Parallelismus für die Zeit vor dem ersten Auftreten des Sakkos heraus. Dann erscheint die realistisch-liturgische Szene aus der Katakombe der heiligen Priszilla mit der unleugbaren Penula als Weiterführung der Tradition in die Vergangenheit. Und das Verbot des Papstes Stephanus, die am Altar gebrauchten Kleider nicht auch im profanen Leben zu tragen, erstreckt sich dann ebenfalls auf Kleider, die uns das Wort Pauli von seiner zu Troas vergessenen Penula im 2. Timotheusbrief in Erinnerung rufen. Es wird nicht leicht jemand entscheiden wollen, ob hier ein profaner Reisemantel gemeint ist oder ein von diesem Gebrauch ausgeschiedener. Der allzu lange, von Zwischenfällen unterbrochene Gottesdienst in Troas und die, wie Apg. 20, 11 andeutet, auffällig rasche Abreise am nächsten Tag lassen verschiedene Möglichkeiten zu. Natürlich würde der Weg noch weiter in die Vergangenheit hinauf leicht bis zur antiken Reisekleidung führen, sobald wir der Hypothese des Paschazeremoniells zustimmen.

Mehr aktuell und völlig sicher dient für unsere Zeit, und zwar für die moderne Paramentik, eine Vergleichung des heutigen römischen Meßkleides mit dem orthodoxen Phelon. Man kann leicht erkennen, daß die Tektonik der römischen Kasel in der Fachliteratur und daher auch in unserer praktischen kirchlichen Kunst

unverstanden ist, während ein Blick auf die Bordenführung der römischen im Gegensatz zur russischen Penula es wesentlich erleichtert hätte, diese Runen der Vergangenheit richtig zu lesen. Die vielbesprochene römische Form wäre freilich aus ihren charakteristischen, geradezu sprechenden Eigenheiten heraus allein zu verstehen gewesen, die Diskordanz orthodoxer Entwicklungsformen hätte nur den Blick für die eigenen Werte entschieden verschärft.

Mag diese Reformfrage unseres Meßkleides manchem als ein untergeordnetes Detail erscheinen, so kann auf einem nicht minder aktuellen und gewiß bedeutsamen Gebiet wieder der Parallelismus zwischen lateinischer und griechischer Observanz dienlich werden. Die Ikonostasis als erstarrte, dekorativ überwucherte Chorschrankenstellung hatte eine lateinische Schwesterform, deren Linie von Alt-St. Peter, von Torcello zum Choreingang von Pergamo oder S. Marco oder zu den spanischen Einbauten, zur Frari oder zur mehr durchsichtigen Mittelform der Sixtinaschranken führen, je nachdem die Vorrichtungen für die Vorleser miteinbezogen wurden oder nicht. Diese erstere Entwicklung endigte in den mittelalterlichen Lettnerbauten, ohne eine bleibende Tradition im Abendland zu bilden. Warum so in der lateinischen und typisch anders in der griechischen Kirche? Liegt das nur in der Verschiedenheit, wie sich der orthodoxe und wie sich der lateinische Klerus zum Volke stellte, oder verlangt das Phänomen nach einem innerliturgischen Grund? Ich denke, das Auge des Lateiners sucht den Altar und will und darf ihn sehen, weil die Kultsprache ein Schleier fürs Ohr ist, ebenso wie die Ikonostasis einen Schleier fürs Auge bildet. In beiden Fällen wird das irdische velamen fidei als innere Notwendigkeit und nicht als etwas Störendes psychologisch richtig empfunden. Es verrät sich also auch darin mehr eine verborgene, psychologische Konkordanz. Anderseits erhalten wir die Lehre: Was die Volksseele durch Jahrhunderte zum Ausdruck bringt, mögen die Nationalisierer des lateinischen Kultus als Mäßigungskoeffizienten weise beachten.

So würden wir durch ein Nebeneinanderstellen der beiden Riten, körperhaft und anschaulich, nicht bloß ihrer Texte, viel wertvolles Gut zum Verständnis beider und daher auch für unseren eigenen Ritus erlangen.

Als größte Überraschung für beide dürfte sich aber die Erkenntnis ergeben, daß das Wort von dem e i n e n Hirten und der e i n e n

Hürde wenigstens auf liturgischem Boden sich bereits mehr erfüllt habe, als wir zu erwarten wagten. Von den politischen Konsequenzen solcher Imponderabilien, besonders in der Gegenwart, haben wir hier nicht zu sprechen, nur das eine soll vielleicht betont werden, daß sie um so stärker und reiner wirken werden, je weniger wir sie suchen. Wir haben das auch gar nicht notwendig, uns führt genügend das wissenschaftliche Interesse. Darum nochmals: keine Tendenzarbeit, sondern streng objektive wissenschaftliche Erfassung und volle Ausprägung des Parallelismus, wo er ist, wie seines Mangels.

Schließlich noch ein von mir erlebtes Beispiel bezüglich der Gefahren beim Suchen und vielleicht auch des Glückes beim Finden.

Das Alter liturgischer Formen kann man bekanntlich neben anderen Kriterien auch darnach in etwa einschätzen, für welche Person jene Formen geschaffen waren. Je maßgebender ihr Rang, desto schwerer entschließt man sich zu Änderungen an ihren Dienstformen. Daher erscheint dann manches als späterer, ehrenhalber geschaffener Zusatz, was in Wirklichkeit nur stehengebliebener Rest einer ursprünglichen Form ist. So glaubte ich auch die vom Ceremoniale Episcoporum geforderte siebte Altarkerze (die dann hinter das vorgeschobene Altarkreuz gestellt wird, also sieben Kandelaber in einer Reihe) nicht als einen aufmerksamen Zusatz für den Bischof, sondern als die ältere, eigentliche, hier bloß erhaltene Zahl der Altarlichter auffassen zu dürfen. Seit Wilperts Forschungen über das Alter des Kreuzes können wir uns wenigstens für die konstantinische Zeit oder auch früherhin ein Altarkreuz, zwischen Lichtern verehrt, ganz gut denken.

Das würde noch wahrscheinlicher, mußte ich mir sagen, wenn sich die Siebenzahl der Meßlichter im griechischen Ritus irgendwie fände. Ich konnte zunächst nur bei unseren Popen oder ruthenischen Geistlichen (deren Latinisieren wohl beachtend) eine Umfrage halten, die völlig negativen Erfolg lieferte. Gelegentlich einer großen Feierlichkeit sah ich wohl in der festlich beleuchteten Kathedrale von Jassi zu meiner größten Überraschung einen veritablen siebenarmigen Leuchter, zirka einen halben Meter hoch, und in der Mitte desselben ein Kruzifix „ganz nach Wunsch" davorgestellt. Aber es war auf keinem Altar, sondern auf einem gewöhnlichen Tisch in einiger Entfernung vor der Ikonostasis aufgestellt. Über den Zweck oder Ursprung des Brauches erhielt ich ebensowenig Auskunft (und

das wird bei diesen Konkordanzstudien auf seiten des orthodoxen Klerus oft zu gewärtigen sein), als ich die versprochene Photographie bis heute vergeblich erwartete. Vielleicht kann einer der Leser dieser Schrift eine entsprechende Reiseerfahrung beibringen. Mir erschiene das Gesehene als eine täuschende, sicher nicht direkte Parallele, wenn nicht noch Maltzews Liturgikon S. 318 warnen würde.

Ohne locker zu lassen, hielt ich auf weiteren Reisen in griechisch-unierten wie orthodoxen Gebieten gerade bezüglich dieser Siebenzahl der Altarlichter das Auge offen. Die Antworten im Gespräche waren immer ein Hinweis auf die gerade Zahl, zumeist zwei Kerzen. Ein serbischer Bischof wollte eigentlich nur eine Kerze für den Altar und eine für die Proskomidie gelten lassen. — Da ergab sich aber eine ganz eigenartige und, wie ich glaube, befriedigende Lösung oder deren Fingerzeig.

An zwei Bischofssitzen besuchte ich in Begleitung der Kirchenfürsten die Residenzkapellen, eine griechisch-unierte und eine serbisch-orthodoxe, und in beiden Fällen spielte sich, auch für die Bischöfe, derselbe Vorgang ab. Sie zählten die Kerzen auf ihrem Altar und sahen zu ihrer eigenen Überraschung genau sieben Kerzen und in deren Mitte das Altarkreuz. — Das ergibt sich aber auch in der griechischen Kirche nur für den Bischof, also auch darin eine Konkordanz mit dem „Vorrecht" des lateinischen Bischofs, jedoch wieder davon insofern unterschieden, als nicht eine siebte Kerze eigens auf den Altar gestellt wird, sondern die Gesamtsumme der Kerzen auf dem bischöflichen Altar ergibt die Zahl: je eine Kerze unmittelbar neben dem Tabernakel, daran angeschlossen die beiden rechts und links stehenden eigenartigen Armleuchter, Tricherion und Bicherion, mit ihren drei resp. zwei Kerzen (bedeutend die drei göttlichen Personen wie die zwei Naturen in Christo), Symbole in der Hand des segnenden Bischofs während der Messe. Das ist dieselbe Zahl der Lichter, die der Apokalyptiker „am Tage des Herrn" und diesen in der Mitte der sieben Lichter schaut.

Ist das etwa nur „hineingesehen" oder tatsächlich ein Fund, den man beachten soll? Das dürfte von der weiteren Frage abhängen, die aber jenseits meines Zaunes steht, ob die drei resp. zwei Kerzen, die jetzt Tricherion und Bicherion bilden, schon vor den Zeiten der trinitarischen Streitigkeiten und vor den Tagen des Arius und Genossen auf dem Altar standen oder erst später eigens für jene Sym-



bolik erfunden und dem Bischof, aber nur diesem, in die Hand gegeben wurden? Ob nicht auch hier der obengenannte Erfahrungssatz die Antwort andeutet, die sich vielleicht noch monumentaltheologisch oder textarchäologisch belegen läßt. Jedenfalls hoffe ich, hier mehr vom Glück und vom Licht Christi begünstigt als vom Dämon in die Wüste geführt worden zu sein. Bis letzteres erwiesen ist, will ich an meiner Meinung festhalten, daß die, wahrscheinlich vom Judentum, via Pascharitus beeinflußte Siebenzahl der Lichter am liebsten und mutigsten schon im Abendmahlssaale oder doch in sehr früher Zeit als die ursprüngliche Zahl angesehen werden kann. Fleury ahnt schon etwas davon, indem er vom siebenarmigen Leuchter der Juden frischweg auf die Altarkerzen der Christen schließt. Deutlicher und direkter stünde diese Zahl im römischen Liber pontificalis und im 2. und 3. Ordo: candelabra aurichalca 7 ante altaria (vita Silvestri). Davon unterschieden sind die zwei Lichter für das Evangelium, resp. den Ambonendienst: duo akolyti portantes duo cereostata venientes ante ambonem. (Ordo II.) Die sieben Akolythen stellen sich im weiteren Meßverlauf nebeneinander, von Süden nach Norden, bilden also eine Art lebendiger Leuchterbank.

Mag es auch kühn erscheinen, aber ohne positive und freilich motivierte Problemstellung wird man mit der auflösenden Kritik allein nicht vorankommen. Im Wesen der Archäologie liegt es, „mit den Augen damaliger Menschen zu schauen". — Dabei hat der Prophet der Vergangenheit eine größere, mehr drängende Verantwortung als jener der Zukunft.

Je kürzer die Spanne, die der Menschheit noch zugemessen sein mag, um so gewissenhafter wollen wir der Vergangenheit leben, nicht um Staub zu verehren, sondern um die Gegenwart verständiger, lichtvoller, besser und lebenswürdiger zu machen. Das mag wieder ein pastoraler Oberton sein, den niemand als unwissenschaftliches Vorurteil empfinden wird, um so weniger in einer Zeit, in der der einseitige Intellektualismus überwunden zu werden beginnt.



Die spätmittelalterlichen Kreuzigungsdarstellungen.

Ein Beitrag zur Ikonographie des Kreuzigungsmotivs.

Von Dr. **Joseph Sauer**, Professor an der Universität zu Freiburg i. B.

Die Literatur über Kreuz und Kreuzigung ist allmählich zu einer kleinen Bibliothek angewachsen; aber eine abschließende und völlig erschöpfende Arbeit befindet sich vorerst noch nicht darunter. Man kann durchweg die Beobachtung machen, daß auch die umfangreicheren Studien mehr an die frühchristliche und frühmittelalterliche Entwicklungszeit des Motivs sich gehalten, über die spätmittelalterliche und Renaissance- oder Barockphase sich aber nur noch sehr summarisch geäußert haben, ohne irgendwie wissenschaftlich die treibenden Kräfte der Entwicklung in dieser Spätzeit zu analysieren. Dieser Forschungszustand ist ein interessanter Gradmesser des ikonographischen Studiums überhaupt; die gediegenen Monographien über das Kreuz und die Kreuzigung von J. Stockbauer (Schaffhausen 1870), Zöckler (1875) und Fulda (1878) sowie die zahlreichen Zeitschriftenaufsätze, die sich um sie gruppieren, ihre Resultate ergänzend oder nur einfach wiederholend oder auch richtigstellend, stehen durchgängig unter dem Einfluß der Romantik und des neu erwachten Interesses für die altchristliche Zeit. So erklärt es sich, daß sie den Anfängen der Kreuzigungsdarstellung, ihrer Entwicklung und Ausbildung im frühen und hohen Mittelalter das Hauptaugenmerk schenken; schon die spätmittelalterliche Zeit wird nur sehr summarisch, die neuere fast nur nomenklaturartig behandelt. Die neueste Literatur von etwas selbständigerem Charakter und größerem Umfang ist diesem Schema treu geblieben. Programmmäßig auf die altchristliche Zeit beschränkt, suchen Bréhiers kleine, aber gediegene Studie „Les origines du crucifix“ (Paris 1904)

◆◆

und Joh. Reils scharfsinnige „Denkmälerkritik der frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi“ (Leipzig 1904) vor allem der Frage nach der Herkunft der ältesten Kreuzigungsdarstellungen sowie nach den bei ihrer Entstehung und Ausbildung wirksamen Gesichtspunkten nachzugehen. An keine zeitlichen Grenzen hält sich Schönermarks „Kruzifixus in der bildenden Kunst“ (Straßburg 1908); hier ist der Versuch unternommen, auf 85 recht spatiös gedruckten und mit breiten geschichtsphilosophischen Betrachtungen von zweifelhafter Güte reichhaltig gefüllten Seiten die ganze Entwicklung des Kreuzigungsmotivs in der bildenden Kunst vom 4. Jahrhundert bis zu Klingers bekannter Darstellung einer naturgemäß flüchtig ausgefallenen Betrachtung zu unterziehen. Der Text ist hier nur eine Beigabe zu dem Bilderschmuck; irgendwelche neue Ergebnisse sind nicht herausgekommen. Noch weniger wissenschaftlichen Wert besitzen das ebenfalls die neueste Kunst noch einbeziehende Buch von C. Costantini Il Crocifisso nell' arte (Florenz 1911), in der Hauptsache ebenfalls ein Bilderbuch mit einem an die Vorgänger sich anlehnenden Text, und das französische Gegenstück dazu von J. Hoppenot Le Crucifix dans l'histoire, dans l'art, dans l'âme des Saints et dans notre vie (Brügge 1898). In all diesen Veröffentlichungen, auch in wissenschaftlichen Zeitschriftenstudien über enger umgrenzte Zeitabschnitte der Entwicklung, fehlt ein näheres Eingehen auf die Umbildung der Kreuzigungsdarstellung im neuzeitlichen Sinne, die sich in der zweiten Hälfte des Mittelalters langsam vollzieht, auf die Darstellungstypen, die hierbei sich zeigen, und vor allem auf die Gedankenwelt, die sich darin jeweils ausspricht. Weitaus das Beste und Vollständigste findet sich hierüber noch immer bei Kraus (Gesch. der christl. Kunst II 1, 323 ff.). Im nachfolgenden soll nun der Versuch unternommen werden, darüber hinaus noch weiter eine Klärung der verschiedenen hier zutage tretenden Fragen zu erlangen, und wenigstens andeutungsweise die Entwicklung der Kreuzigungsdarstellung im Spätmittelalter, vom 14. Jahrhundert an zu skizzieren.

Die auffälligste Neuerung, die die bildende Kunst in diesem Zeitraum dem Kreuzigungsmotiv zu geben vermag, ist die Umbildung von einer lehrhaften Formel zu einem ergreifenden, an Herz und Nerven appellierenden Wirklichkeitsbild. Die tote Formel, die durch das Symbol bisher eine Welt von Gedanken und Lehren in sich bergen

und dem Beschauer zu lesen geben wollte, nimmt jetzt Fleisch und Blut an, wird Leben und will vorab seelisch packen und erschüttern. Dieser Umbildungsprozeß, ein Ausschnitt der Geistesentwicklung an der Schwelle der Neuzeit, offenbart sich in gleichem Sinne in der ganzen bildenden Kunst und bei allen ikonographischen Stoffen; das Kreuzigungsmotiv bleibt aber stets das klassische Beispiel dafür. Der Wandel hat sich allerdings nicht mit der Plötzlichkeit eines Phänomens, sondern mit der Langsamkeit eines organischen Überganges vom Alten zum Neuen vollzogen, sich auch nicht so exklusiv gezeigt, daß die ältere Tradition keine Daseinsberechtigung mehr gehabt hätte. Wie noch durchweg in der Kunst tief in die Renaissance hinein das geistige Erbe des hohen Mittelalters fortlebte und fortwirkte, so läßt sich auch feststellen, daß die frühmittelalterliche Art der Kreuzigungsdarstellung noch bis in die Tage der Hochrenaissance Verständnis und Befürworter fand. Bei einem Überblick über die verschiedenen Kreuzigungstypen wird man darum an erste Stelle zu setzen haben:

1. Die dogmatisch-symbolische Darstellungsart des eigentlichen Mittelalters. Sie sucht den ganzen Ideengehalt des Erlösungsgeheimnisses in mehr oder weniger leicht verständlichen symbolischen Zutaten und Andeutungen zu veranschaulichen. Das Kreuzholz wird zum Gegenbild gegen den Paradiesbaum: hier das Leben, dort der Tod: mors et vita duello conflixere mirando. Und diese beiden Gegensätze hat schon die frühmittelalterliche Kunst im Bilde jener ergreifenden Personifikationen der Kirche und Synagoge versinnbildet. Der im Tode Verschiedene ist gleichzeitig Sieger über den Tod und als solcher in früheren Darstellungen durch den langen Mantel und Königskrone charakterisiert. Außer dem Paradiesbaum werden noch andere Typen des Alten Bundes dem Kreuze gegenübergestellt: Die Eherne Schlange, der mit gekreuzten Armen segnende Jakob, das an die Haustüre der Israeliten geschriebene T, das Opfer Isaaks, die Weintraube der Kundschafter aus Kanaan u. a. m. Oder es werden Propheten noch angebracht mit Schrifttexten, die auf das künftige Kreuzesopfer hinweisen, genau wie im geistlichen Schauspiel das Drama auf Golgotha in seiner pragmatischen Verknüpfung durch auftretende Propheten erläutert wird. Jene populär theologischen Schrifterzeugnisse, die im späten Mittelalter in Text wie Bildbeigaben knapp und leicht verständlich die christlichen Grund-

lehren zunächst dem einfachen Kleriker und durch ihn auch dem Volk mundgerecht machen, die Biblia Pauperum und das Speculum humanae salvationis stellen noch einmal den ganzen Typenschatz und die Prophetenstellen der Tradition zusammen, auch für das Kreuzigungsmotiv. Aber auch die freiere Kunst hat sich noch gelegentlich an diese alten Schemata gehalten. In dem großen Wandbilderzyklus des 14. Jahrhunderts, der 1910 beim Abbruch der alten evangelischen Kirche zu Weinheim a. d. B. freigelegt und größtenteils in das dortige städtische Museum übergeführt wurde, fand sich eine sehr ausgedehnte Kreuzigungsdarstellung, bei der das Kreuz oben in den Paradiesbaum sich auswächst, um den Adam und Eva stehen. Es ist als wirklicher Baum gekennzeichnet, von dem sieben Äste seitlich ausgehen mit mächtigen Herzblättern, die die sieben letzten Worte des Erlösers tragen. Zur Seite sind vier Propheten in Büstenform dargestellt, deren Schrifttexte auf den Kreuzestod Christi hinweisen [1]. Sehr lange hat sich vor allem noch das Symbolpaar der Kirche und Synagoge erhalten. Die Pisani haben es in den Kanzelreliefs (Siena, Pisa und Pistoja) noch ganz in hochmittelalterlichem Sinne verwertet. Im Freiburger Münster sind auf einer Glasmalerei des 14. Jahrhunderts sogar noch die phantastischen Reittiere, bei der Ecclesia aus den vier Evangelistensymbolen zusammengesetzt, den beiden Personifikationen beigegeben. In vereinzelten Beispielen erhalten sich die Programmgestalten zu seiten des Kreuzes bis ins 16. Jahrhundert; als Beispiel dieser Spätzeit sei nur das Tafelbild des Hans Frieß im Kantonalmuseum zu Freiburg i. Ü. [2] erwähnt. In einer unter dem Einfluß der Mystik zustande gekommenen Umbildung tritt uns das Motiv in den bekannten Lebensbrunnen, im Prado-Museum, einer Kopie nach Hubert van Eyck, entgegen: statt der Symbolfigur der Kirche und Synagoge sind die Vertreter der beiden vorgeführt, statt des Gekreuzigten aber das Symbol, das Lamm. Und noch mehr in die traumhafte Wirklichkeit mystischer Gedankenwelt ist der gleiche altmittelalterliche Gedanke in dem berühmten Gen-

[1] Vgl. meine näheren Ausführungen im Freib. Diözesanarchiv N. F. XII (1911) 431 ff.

[2] Abb. bei Paul Weber, Geistl. Schauspiel u. kirchl. Kunst (Stuttgart 1894) Taf. VI. Auch Pfefferkorns Speculum adhortationis iudaicae ad Christum (Köln 1504) enthält einen Holzschnitt der Kreuzigung mit Kirche und Synagoge, mit einer Tauf- und Beschneidungsszene. Abb. in J. Rosenthals Katalog LXX S. 328.

ter Altar umgesetzt. Die neue Zeit will keine knappen Symbolformeln mehr, sondern nur wirkliches oder visionär geschautes Leben.

Nur in einer Gruppe von Darstellungen erhielten sich noch über alle realistischen Wandlungen der Renaissancekunst hinaus die Symbolformeln der Vergangenheit; ja sie wurden, ganz unzeitgemäß, noch ins Groteske gesteigert. Es ist die Gruppe der Bilder des „Lebenden Kreuzes“ [3]. Schon das oben erwähnte Tafelbild des Hans Frieß gehört dazu: es ist weitaus das maßvollste und ruhigste der ganzen Klasse. Bei diesen Darstellungen wird das Kreuz zu einem phantastischen Lebewesen, mit Armen an jedem Kreuzende ausgestattet. Der oberste Arm schließt die Himmelspforte auf, der rechte krönt die Ecclesia, der linke durchbohrt die Synagoge und der untere stößt mit einem Hammer das Tor der Unterwelt auf. Das Ganze ist die wörtliche volkstümliche Übersetzung von poetischen Schilderungen der Erlösungsfrüchte. So singt Konrad von Gamingen in einem Hymnus:

Triumphale lignum crucis . . . .
Portas pandis verae lucis
Fauces claudis hostis trucis.
(Mone, Lit. Hymnen des M. A. I 159.)

Anderswo wird der gleiche Gedanke ähnlich ausgedrückt:
Regnum quaeritis? Non intrabitis
Sine crucis clavi . . .
Ave sanguis, apertor ianuae.
(Dreves, Analecta hymnica VIII 18.)

Die eigentlich theologische Literatur böte noch weit reichhaltigere Belege für diese unverändert ins Bild übernommenen Vorstellungen [4]. Paul Weber hat die bekanntesten Darstellungen dieser Art, im ganzen 11, verzeichnet und beschrieben, so daß ich mich hier begnügen kann, einige davon kurz namhaft zu machen. Die

[3] Vgl. Paul Weber a. a. O. 118.

[4] Vgl. beispielshalber Ludolphus de Saxonia, Vita Jesu Christi (Vened. 1668) 495 G. H. M. — Thomas a Kempis, Orationes et Meditationes de Vita Christi 1. 2, 31. Sermones ad novicios XX (Opera VI 199): Iustis caelum aperis, peccatoribus veniam praebes; diabolum fugas, infernum frangis: captivos liberas, redemptos beatificas.

Sammlung des Musée Cluny in Paris bewahrt ein Tafelbild vom Ende des 15. Jahrhunderts, an dem durch Grimoüard de St-Laurent zuerst diese merkwürdige Darstellungsweise beobachtet wurde. Älter ist noch ein Portalrelief der Martinskirche zu Landshut vom Jahre 1432; andere Beispiele an der Chorauβenseite der Pfarrkirche zu Wasserburg, an einem Haus zu Bruneck (1520—30), in S. Petronio zu Bologna (erste Hälfte des 15. Jahrhunderts); Tafelbild der Kölner Schule zu Sigmaringen (Anf. 15. Jahrhunderts); Fresko Garofalos in S. Andrea zu Ferrara, wiederholt in einem Tafelbild, früher in der Sammlung Weber zu Hamburg. Unter den von Weber nicht gekannten Beispielen sei die sehr beziehungsreiche Darstellung von Thörl bei Tarvis unweit Villach (um 1500) noch genannt. Wie man sieht, sind es durchweg Werke des 15. und 16. Jahrhunderts. Daß der Gedanke der Kirche und Synagoge um diese Zeit noch in der Kunst ein Echo fand, daß vor allem die Vorstellung von den Wirkungen des Kreuzesopfers in so grob sinnliche Symbolik umgesetzt wurde, ist wohl dem Umstand zuzuschreiben, daß alle diese Bilder zunächst dem Volke predigen sollten. Es sind reine Lehrbilder, wie ähnliche um diese Zeit auch in der Biblia Pauperum dargestellt wurden.

2. Eine zweite Klasse von Darstellungen der Kreuzigung in der Spätzeit des Mittelalters zeigt das ausgesprochene Historienbild. Im Unterschied von dem rein lehrhaften Charakter der zunächst gewürdigten Gruppe tritt hier das sachlich geschichtliche Interesse am Vorgang selber in den Vordergrund. Dieser Typ ist freilich keine für das Spätmittelalter allein charakteristische Erscheinung; er kommt vielmehr in allen Entwicklungsstufen des Motivs vor, in frühchristlicher Zeit (Miniatur in der Rabulashs. und Elfenbeinplatte von London) ebensogut wie im frühen (S. Maria Antiqua zu Rom, 8. Jahrh.) und hohen Mittelalter (Niccolò Pisanos Kanzelrelief zu Siena, Giottos Kreuzigung in der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi). Im Gegensatz zu früher wird die geschichtliche Darstellung der Golgothaszene aber jetzt viel häufiger. Das erwachende geschichtliche und antiquarische Interesse des Zeitalters des Humanismus mag sich in dieser starken Vorliebe verraten. Einen durchgreifenden Wandel in ikonographischer Hinsicht hat diese Darstellungsweise in den anderthalb Jahrhunderten, die der Reformation vorangingen, kaum durch-

gemacht, einen desto bemerkbareren in künstlerischer. Die Unterschiede zeigen sich höchstens in der Vereinfachung oder Erweiterung der Szene und des dabei aufgebotenen Personals. Die einfache Gruppe von Maria, Johannes, Lanzen- und Schwammträger sowie dem Hauptmann wird, wo die Raumverhältnisse es zulassen und der Künstler die Neigung zu ausgiebiger Aussprache in sich spürt, häufig vom 15. Jahrhundert ab zu großen Massenansammlungen; um Maria stehen noch die drei Marien mit vielfach noch anderen Frauen, von denen sich schon seit dem 13. Jahrhundert gelegentlich, in der Spätzeit des Mittelalters fast regelmäßig Magdalena absondert und sich am Kreuzfuß niederwirft; zum männlichen Personal der anderen Seite gesellt sich noch Kriegsvolk um den Hauptmann und Pharisäer oder andere Juden um den Hohenpriester. Die ums Gewand des Heilandes würfelnden Soldaten hocken auf den reichst entwickelten Darstellungen ganz im Vordergrund. Bei all dem sachlichen Interesse, von dem diese Historienbilder ersichtlich getragen sind, haben sie doch auch nicht ganz auf kleinere symbolische Einzelzüge verzichten können und wollen. Der Adamsschädel, ein Rest der symbolischen Gegenüberstellung von Protoplasten und Erlöser, erhält sich auch noch in diesen rein geschichtlichen Erzählungen (vgl. beispielsweise W o h l g e m u t s Hofer Altarbild in der Münchener Pinakothek; P e r u g i n o s Kreuzigungsbild in der Eremitage; Holztafel der Kreuzigung in S t e n d a l [Ende 15. Jahrh.], H o l b e i n s d. Alt. Kreuzigung in der Galerie zu Augsburg, Holzschnitt der Kreuzigung von B a l d u n g G r i e n). Eine weitere Zutat über die streng historischen Elemente hinaus bilden die über und unter den Kreuzbalken flatternden Engelchen, die an Stelle von Sonne und Mond jetzt getreten sind und teils Trauer andeuten sollen, teils die Aufgabe der früheren Ecclesia verrichten und das Blut aus der Hand- und Seitenwunde auffangen. Die italienische Kunst hat sie mit besonderer Vorliebe aufgenommen, ihnen aber auch in manchen Schöpfungen fast nur die Rolle zugewiesen, das Gleichgewicht der Komposition gegenüber der Gruppe der unteren Begleitfiguren herzustellen (vgl. die verschiedenen Kreuzigungsdarstellungen von L u c a d e l l a R o b b i a in Impruneta, von A n d r e a d e l l a R o b b i a in L a V e r n a und A r e z z o; oder das frühe Kreuzigungsbild R a f f a e l s in der Sammlung Mond zu London); ein Schritt weiter noch und sie

werden gerade in Italien zu rein dekorativen Puttenköpfen (vgl. beispielshalber die Darstellung von Perugino in Siena, S. Agostino). In der deutschen Kunst kommen sie in stärkerer Anhäufung vor allem in Niederdeutschland vor, insbesondere bei dem Meister der bemalten Kreuzigungsreliefs (Marienkirche in Anklam und auf dem ehemaligen Hochaltar von Schwerin). Auf dem Kreuzigungsbild von Ulrich Apt in der Augsburger Gemäldegalerie durchschwirren Engel in Vollfigur mit kleinen Puttenköpfchen die nachtgraue Finsternis der Scheidestunde, wie klagende Vögel. Ähnliches sah man auch schon bei Giotto (Assisi) und Duccio (Siena).

Ein weiteres Überbleibsel der früheren symbolischen Darstellungsweise in den entwickelten Geschichtsbildern des Golgothadramas sind schließlich noch die zwei außermenschlichen Wesen, die die Seelen der beiden Schächer entgegennehmen, auf der rechten Seite ein Engelchen, welches das weiße Seelenkind des guten Schächers ins Paradies trägt, auf der linken ein Teufelchen oder drachenähnliches Wesen, das die schwarze Seele des verstockten Schächers an sich reißt. Dieses Motiv war im geistlichen Schauspiel des Mittelalters durch besondere Anweisung vorgeschrieben: „In dissem sol ein jeglicher schächer ein bildli im muhl han, als ob es ein sel were. Den nimpt der engel des guoten schächers sel und gat in himel und der tüffel des andern sel und loufft mit grossem geschrey in die hell.“ [5] Es hat in der deutschen Kunst des 14. und 15. Jahrhunderts die weiteste Verbreitung gefunden. Fast bei allen großen Kalvarienbildern spielt sich der Kampf um die Seele in der angedeuteten Weise über den beiden Seitenkreuzen ab (Kreuzigungsdarstellung in der evangelischen Paulikirche zu Soest, Tafelbild aus Bozen, jetzt im Ferdinandeum zu Innsbruck; Kreuzigungsbild in der Georgskirche zu Dinkelsbühl, auf der Dürer zugeschriebenen Kreuzigung in St. Veit bei Wien, in einer Miniatur des sog. Hasenburgischen Missale in der Wiener Hofbibliothek; in Masolinos Kreuzigungsbild in S. Clemente zu Rom, Luinis Kreuzigung in Lugano; Florenz, S. Maria Novella (Spanische Kapelle) usw., auch auf Gau-

---

[5] Mone, Schauspiele des Mittelalters II (1842) 324. Im Alsfelder Spiel von 1501 heißt es: Tunc sathanas successive ascendit crucem ad sinistram et angelus secundus ad dexteram manum. Froning, Das Drama des Mittelalters I 792.

denzio Ferraris Kreuzigung in Varallo, die wie die lombardische Kunst sehr stark von deutschen Einflüssen, insbesondere vom Mysterienspiel angeregt ist. Selbst wo nur der Gekreuzigte allein dargestellt ist, kauert gelegentlich auf dem linken Querarm das Teufelchen, wie auf einem Wandbild aus der Mitte des 14. Jahrhunderts im Münster zu Freiburg oder auf Hans Burgkmairs Bild in der Münchner Pinakothek (früher in Augsburg). Allem Anschein nach soll hier der in manchen Mysterienspielen geschilderte Versuch Satans angedeutet werden, sich der Seele des Herrn zu bemächtigen. Ganz eingehend schildert das Alsfelder Passionsspiel von 1501 diesen Vorgang. Auch Ludolphus von Sachsen gedenkt dieser im Mittelalter viel verbreiteten legendarischen Vorstellung in seiner Vita Jesu Christi (Venedig 1668 Fol. 482 K): Notandum est quod, sicut dicitur in glossa Thobiae domino in cruce passo diabolus advenit quaerens si quid peccati in ipso inveniret. Et dicit magister in historiis, quod stabat supra brachium crucis, donec Christus exspiravit, et tunc videns se confusum, recessit.

In kompositioneller Hinsicht ist bezüglich der zur Linken des Gekreuzigten stehenden Gruppe noch zu bemerken, daß das Bekenntnis des Hauptmanns lange Zeit hindurch im 14. und noch im 15. Jahrhundert durch das aufwärts gehaltene Schriftband* angedeutet wird, wie auf dem eben erwähnten Wandbild im Freiburger Münster, auf einem Tafelbild in Klosterneuburg; Kreuzigungsbilder der Kölner Schule aus dem 14. Jahrhundert im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln, im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin; aus der Schule Hermann Wynrichs vom Anfang des 15. Jahrhunderts, auf dem Wildunger Altar von Konrad von Soest vom Jahre 1404; auf Kreuzigungsbildern der Westfälischen Schule, wie in Darup, Isselhorst; in der Lambertikirche zu Hildesheim, von Heinrich von Duder-

* Auch für diesen Zug des Aufwärtsdeutens mit dem Finger, womit das Bekenntnis ausgesprochen werden soll, sind in den Mysterienspielen durchweg Anweisungen gegeben. So heißt es in der Frankfurter Dirigierrolle des 14. Jahrhunderts: „Jhesus inclinato capite mortuus appareat, centurio autem stans ante crucem demonstrans digito clamabit: Vere filius Dei erat iste.“ Froning, Das Drama des Mittelalters I (Stuttgart 1891) 362. In einem von Mone II 324 veröffentlichten Spiel heißt es: „so centurio dise zeichen gesicht, stat er undter das crucz und tütet hinuff und spricht etc.“

stadt in Göttingen; vom Meister des Marienlebens in Kues a. d. Mosel u. a. m. Eine provinziale Besonderheit bilden auf Kalvariendarstellungen von Niederdeutschland, insbesondere aber von Westfalen zur Kennzeichnung des Charakters der Schächer die an den Balken ihrer Kreuze aufgehängten Mordwerkzeuge, wie Keulen, lange Messer u. a., so auf dem Relief der Marienkirche von Anklam, auf dem Wildunger Altar des Konrad von Soest, auf einem der Schule des Liesborner Meisters zu Soest (Maria zur Höhe). Es sind das lokale Züge, die von dem Bedürfnis nach möglichster Sachlichkeit und Realistik eingegeben sind und sicherlich vorher schon im geistlichen Schauspiel vorgebildet waren. Noch mehr spricht sich diese oft bis zur burlesken Derbheit gesteigerte Realistik in Haltung und Gebärde der Menschenmassen aus, die sich auf den deutschen Historiendarstellungen der Kreuzigung zwischen den Kreuzen angesammelt haben. Insbesondere sucht man die Gliederverrenkung der Schächer in den unmöglichsten Lagen zu veranschaulichen, hauptsächlich in der zweiten Hälfte des 14. und ersten des 15. Jahrhunderts (Darstellung in der Concordantia caritatis im Stift Lilienfeld; vor allem aber in niederrheinischen und westfälischen Bildern, so Kreuzigung Körbeckes in Amelsbüren, des Liesborner Meisters in Lippborg; Dünweges in Rheinberg, alle drei jetzt in Münster; Antonellos da Messina, des Hausbuchmeisters in Freiburg, auf Tiroler Kreuzigungsdarstellungen usw.), oder die den Sterbenden höhnenden Juden und Gassenbuben in den zynischsten Grimassen zu schildern (wie auf der Kreuzigung des Hausbuchmeisters, Freiburg, Städtische Sammlung). Auch die Gottesmutter bleibt von dieser scharfen Luft des realistischen Geistes in der Kunst nicht unberührt. Stand sie noch auf Darstellungen des 14. Jahrhunderts meist aufrecht neben dem Kreuz, wenn auch in tiefstem Weh, so doch aufrecht, wie sie Jacopone da Todi mit so ergreifend plastischen Strichen in seiner Sequenz gezeichnet hatte, so bricht sie jetzt im 15. Jahrhundert, also nicht erst in der späteren Renaissance- und Barockkunst, in Ohnmacht zusammen oder liegt schon, umringt von den anderen Frauen und Johannes, leblos auf dem Boden. Fast keines der italienischen, niederrheinischen und westfälischen Kreuzigungsbilder läßt sich diesen realistischen Zug entgehen. Auf Schulwerken des Lies-

borner Meisters in Soest und Münster, auf solchen Dünweges ist der Augenblick des Zusammenbrechens festgehalten[7]; auf andern aber, wie auf dem Warendorfer Altarbild in Münster, auf einem andern in Darup (Westf.), auf dem Kreuzigungsaltar der Johanniskirche in Nürnberg, auf einem französischen in Loches, in Italien sehr früh schon auf Giov. Pisanos Kanzelrelief in Pistoja, auch auf Duccios Schöpfung in Siena, auf Giottos in der Unterkirche zu Assisi, auf Barnas Darstellung in der Collegiata zu S. Gimignano, auf Lorenzos und Giacomos da Sanseverino leidenschaftlich pathetischer Kreuzigung in Urbino, auf Signorellis Bild in Urbino u. a. m. liegt die Schmerzensmutter ausgestreckt auf der Erde. Man kann gelegentlich über diese Darstellungsweise mißfällige Äußerungen hören, die mitunter so weit gehen, Werken der eben beschriebenen Art dogmatische Korrektheit abzusprechen und eine der Gottesmutter unwürdige Unziemlichkeit in der ihr zugeschriebenen Haltung zu erblicken. Derartige Urteile gehen alle von der Ansicht aus, daß uns das Stabat Mater die einzig richtige und zulässige Auffassung von fast dogmatischer Autorität wiedergebe, und doch hat bald nach dessen Entstehung Ludolph von Sachsen in seiner vielgelesenen und offenbar die Volkstradition festhaltenden Vita Jesu Christi[8] ganz genau ihre Stellung unter dem Kreuz angegeben und ausgeführt, wie sie zu Boden fiel beim Verscheiden ihres göttlichen Sohnes; und noch vor Jacopone da Todi wird in den lange Zeit dem hl. Bonaventura zugeschriebenen Meditationes vitae Christi[9] c. 80 geschildert, wie Maria beim Lanzenstich des Longinus „halbtot in die Arme der Magdalena fiel“. Daß das wirkliche Volksvorstellung im Mittelalter war und blieb, ersehen wir aus dem geistlichen Schauspiel dieser Zeit. In einer Marienklage des 14. Jahrhunderts aus Konstanz hören wir:

„dar umb viel si von leit da hin
in unmaht . . . .
so groz war ir begerde,

[7] Als vereinzeltes Beispiel aus früher Zeit steht einstweilen nur die Darstellung in Schwarz-Rheindorf da, vgl. Clemen, Romanische Wandmalereien der Rheinlande Taf. XX.

[8] Ausgabe von Venedig 1668, Fol. 485 C.

[9] Opera S. Bonaventura, edit. Peltier, tom. XII 608 ff.

daz ir munt kuste die erde,
da sin bluot was hin gevlossen
ez hat si gar begozzen.
(Mone, Schauspiele des Mittelalters I 238 239.)

Im Donaueschinger Spiel lesen wir: „Und hie mit falt Maria hin, als ob ir syn geschwunden, den hept sy Johannes wider uff“ (Mone II 328); ebenso im Alsfelder von 1501: „Sic cadit in terram et erit amens.“ [10] Man könnte nun einwenden, daß die so ohnehin derbe und vielfach auch burleske Realistik des Schauspiels eine derartige Umsetzung feinerer und würdevollerer Empfindungen in die Vorstellungsformen des Alltagsmenschen begreiflich mache, übersieht dabei aber, daß auch die Mystik in ihren abgeklärten Äußerungen genau sich ebenso äußert, wie schon die Stellen bei Pseudo-Bonaventura und dem Sachsen Ludolph zeigen können und wie vor allem auch Stellen bei Thomas von Kempen lehren. In seinen Orationes et meditationes de vita Christi (I 2, c. 25) [11] ruft er dem Menschen zu, sich unters Kreuz neben die Schmerzensmutter zu stellen und die ohnmächtig Gewordene zu stützen und wieder aufzurichten: „Sta nunc iuxta crucem . . . sustenta lassam ulnis tuis, amplectere Mariam, erige deficientem, consolare lacrimantem.“ Aus all solchen die Volksanschauung begründenden bezw. festhaltenden Aussprachen wird die Beliebtheit des Motivs in der spätmittelalterlichen Kunst begreiflich; die Mystik mit ihren Passionsvisionen hat seine Einzelheiten bildmäßig geschaffen und das Mysterienspiel sie konkret veranschaulicht, so daß der Künstler hierbei feste Formulare bereits vorfand.

Im Passionsspiel wird man auch dem zahlreichen Aufgebot von Volk und geistlichen wie militärischen Amtspersonen begegnen, mit dem die Historienbilder der Golgothaszene besonders in Deutschland und in oberitalienischen Werken angefüllt sind. Kaiphas und Pilatus treten da noch regelmäßig neben dem Hauptmann, dem Longinus mit seinem Knecht und dem Schwammträger auf, im Donaueschinger Spiel „vier ritter Yesse, Mosse, Israhel und Malchus“; außerdem viele Juden, die zum Teil mit seltsamen Namen, wie im Alsfelder Spiel, Fluchuß, Lendenkile, Bifus usw., in aktiven

[10] Froning, Das Drama des Mittelalters I 790.
[11] Opera edid. Michael Jos. Pohl V (Freiburg i. Br. 1902) 156.

◆◆◆

Rollen tätig sind. Man kann sich vorstellen, daß im späten Mittelalter in der Häufung solchen Personals und in ihrer möglichst getreuen Ausstattung kaum genug getan werden konnte. Eine im heutigen Sinne gesprochen fast photographische Festhaltung solcher Ausführungen liegt in den Kreuzigungsbildern des 15. Jahrhunderts vor. Die niederrheinischen und westfälischen Darstellungen, aber auch oberdeutsche, wie das Kreuzigungsbild des Hausbuchmeisters in Freiburg, das von St. Veit bei Wien, in Italien vor allem Luinis gewaltiges Mysterienbild in Lugano, die verschiedenen Darstellungen Gaudenzio Ferraris zeigen unverkennbar den Zusammenhang mit Passionsaufführungen, vor allem auch dadurch noch, daß sehr oft, wie bei Luini, die ganze Passion bis zur Höllenfahrt Christi ins Bild noch aufgenommen wird. Auch Signorelli hat das noch für nötig gehalten, aber diese übrigen Szenen in seinem Kreuzigungsbild in der Galleria antica e moderna zu Florenz mit feinerem künstlerischen Empfinden ganz in den Hintergrund der Landschaft verlegt. Memling dagegen hat in seinem großen Passionsbild zu Turin geradezu kinematographisch ein ganzes Passionsspiel vor uns aufgerollt. Ein ähnliches Passionsspiel enthält Loedewichs Schnitzaltar in Kalkar (St. Nikolaus). Manche Darstellungen nehmen völlig kriegerisches Aussehen an durch den starrenden Wald von Lanzenschäften, die das Kreuz des Heilandes umringen (Cranachs Kreuzigung in München; die des Hausbuchmeisters; eine französische in Loches; das schon mehrfach genannte, früher in Augsburg aufbewahrte Bild von Ulrich Apt; die Darstellung von Luini und Ferrari u. a.). Der eigentliche Lanzenträger Longinus tritt durchweg in den spätmittelalterlichen Historienbildern zusammen mit seinem Knecht, nach der mittelalterlichen Kreuzlegende blind auf. Auf dem Kreuzigungsbild der Lambertikirche zu Hildesheim wischt er sich mit der Linken die Augen ab, während die Rechte den Lanzenstoß führt; blind zeigt ihn der Künstler auf einem ähnlichen Bild der Paulikirche zu Soest. Auf anderen Bildern der Soester Schule, wie in Darup und Warendorf, auf dem Wildunger Altar, auf dem von St. Veit bei Wien, um nur einige Beispiele zu nennen, führt der Knecht ihm den Lanzenschaft. Auch hierfür findet sich die nähere Erklärung im Passionsspiel; nach den Spielanweisungen geht nach dem Verscheiden des Heilandes Longinus mit seinem

Knecht zum Kreuz, um die Marter zu enden; er führt, nachdem der Knecht die Lanze an die Seite Christi angelegt, den Stoß, worauf er durch das niederträufelnde Blut wieder sehend wird [12]. Im Frankfurter Spiel heißt es (Froning I 525): „Longinus facit ac sy esset cecus, antequam soleat formare wolnus quo facto tangat oculos suos manibus quasi sangwine Christi madidas." Nach dem Donaueschinger Spiel will sich Longinus rächen, weil ihn Christus blind gelassen hatte. Sein Knecht Sadoch muß die Lanze ansetzen; aus der geöffneten Wunde fließt das Blut über den Schaft auf die Hände, mit denen er die Augen wischt und sehend wird: „uff das stricht Loynus die blutigen hend an sin ougen und tut, als ob er gesechen sy worden, und fallt den under dem crütz nider uff sine Knüw." [13]

Wie aus vorstehenden kurzen Andeutungen zu ersehen ist, bilden Mystik und Mysterienspiel die zwei Quellen, aus denen die neuen und reichen Formen der Kreuzigungsdarstellungen des späten Mittelalters unmittelbar geflossen sind. Beiden Quellen ist die gleiche Grundtendenz eigen, das Golgothadrama menschlich näher zu bringen, in seiner ganzen erschütternden Furchtbarkeit den menschlichen Herzen vorzustellen. Grad und Formen dieser gefühlsmäßigen Ausdeutung sind bei Mystik und Schauspiel verschieden; man wird bei ersterer die feinere Art, bei letzterem die derbe volksmäßige nicht übersehen können, aber im Inhalt und im Ziel treffen beide doch vollkommen zusammen. Das Ergebnis beider aber ist die vollständige Umwandlung der Literatur wie der Kunst im Sinne eines ausgesprochenen Realismus, für den eine spätere, den Triebkräften dieses Wandels ferne stehende Zeit einzig das Schauspiel verantwortlich machen möchte, während doch auch ihm alle Anregung nur von der Mystik, dieser alle Erdenhaftigkeit überwindenden Geistesrichtung gekommen war. Bemerkenswert ist nun, daß von dieser realistischen Ausbildung des Golgothamotivs die deutsche Kunst zunächst einen viel ausgiebigeren Gebrauch machte als die italienische; letztere nur stellenweise und zwar da, wo die deutschen Einflüsse nachwirkten, wie in Oberitalien (Lombardei und Venedig), oder wo starke mystische Energien ebenfalls sich auswirkten, wie in der Umgebung des hl. Franz von Assisi oder in Siena. Eine möglichst vollständige Zusammenstellung der geschicht-

---

12 Froning I 796 ff.

13 Mone, Schauspiel des Mittelalters II 326.

lichen Kreuzigungsbilder hüben wie drüben würde das am besten verdeutlichen können; aber für den mir zugebilligten Raum muß ich mir die Einlösung dieser Aufgabe hier versagen. Im übrigen ist ja bereits auf eine große Anzahl Darstellungen aufmerksam gemacht. Einige charakteristische Beispiele dürften hier genügen:

Niederländer: van Eyck (Livre d'heures von Turin, Flügelbild in Petersburg); Flémalle-Meister (Reste in Frankfurt, Berlin); Rogier van der Weyden (Berlin, Madrid); Petrus Christus (Wörlitz); Dirck Bouts (Granada); Gerard David (Berlin, Antwerpen); Memling (Turin, Lübeck, Budapest; angebliche Memling: Vicenza, Venedig, Chantilly); Meister der Virgo inter Virgines (Florenz); Quentin Massys (Brüssel, Mayer van den Bergh; London; Wien, Liechtenstein); Jan Mostaert (Philadelphia); Meister des Todes Mariä (Hamburg-Weber); Cornelis Engelbrechtsen (Leyden); Leydener Schule (Frankfurt, Städel). Aus dem Gebiet der Plastik wären vor allem die flandrischen Schnitzaltäre zu nennen, deren Mittelstück sehr häufig das Drama auf Golgotha in reichster Detailschilderung vergegenwärtigt, so der Altar des Claudio de Villa im Brüsseler Kunstgewerbemuseum; der große Altar in Kirrlach (Baden); Jan Boremans Altar in Güstrow; die Altäre in Jäder und Veckholm (Schweden); der Georgsaltar in Kempen; Hans Brüggemanns Bordesholmer Schnitzaltar in Schleswig, ein Altarschrein in Hulshout und Arlon (Archäolog. Museum), in Stockholm (Museum), Aachen (Suermondt-Museum) usw. An diese flandrischen Altäre erinnert auch der der Taufkapelle von St. Gereon in Köln.

In der deutschen Kunst herrscht im 14. Jahrhundert noch durchweg maßvolle Zurückhaltung in der realistischen Behandlung des Kreuzigungsmotivs; erst im 15. Jahrhundert sind die riesigen Kalvarienberge entstanden, auf denen sich große, schreiende Menschenmassen häuften. Am weitesten hierin ging der Niederrhein und Westfalen. Die noch im 14. Jahrhundert einfache Szene, in der Hauptsache nur aus Maria und den anderen Frauen rechts vom Kreuz und Johannes mit dem Hauptmann und Juden links davon zusammengesetzt, wird jetzt zu einem unübersichtlichen Gedränge und Geschiebe, in dem die einzelne Geste in äußerlicher Weise maßlos gesteigert wird. In Betracht kommen hier die Altar-

tafeln in Haldern, in der Wiesen- und Paulikirche zu Soest, in Darup (ein ähnlicher im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln), in Schöppingen, in der evangelischen Kirche in Lünen, in Warendorf, in der Kirche Maria zur Höhe zu Soest; Marienkirche zu Dortmund, Isselhorst; Altäre im Germanischen Museum in Nürnberg, München (Pinakothek) und Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin; der Wildunger Altar des Konrad von Soest (1404); von Dünwege, Altartafeln aus Rheinberg, Kappenberg, Dortmund und Münster und Altar von Johannes Körbecke (1450) in Amelsbüren.

Weiter östlich die früheren Altäre von der Lambertikirche in Hildesheim (um 1420), der des Heinrich von Duderstadt (Göttinger Altar) in Hannover; der Tempziner Altar in Schwerin. In Lübeck haben sich außer dem reich entwickelten Kalvarienberg-Altar in der Marienkirche Reste einer großen Kreuzigungsdarstellung von 1410 erhalten; in Hamburg solche des gleichen Motives am Englandfahreraltar des Meisters Francke. Kompositionell hängt mit dem Niederrhein auch die riesig gehäufte Kreuzigungsdarstellung des Hans von Metz im Historischen Museum zu Frankfurt (aus der dortigen Barfüßerkirche) vom Jahre 1445 zusammen. An plastischen Werken sind in diesem Gebiet hauptsächlich zu nennen: Jan Josts Hochaltar in Kalkar; Douvermanns Siebenschmerzenaltar und Loedewichs Schnitzaltar, alle zwei ebenfalls in Kalkar.

In der Kölner Schule ist der alte einfache, maßvolle Kreuzigungstyp recht gut vertreten durch zwei Altartafeln des 14. Jahrhunderts im Kaiser-Friedrich-Museum in Berlin und im Wallraf-Richartz-Museum in Köln; durch ein Schulbild Hermann Wynrichs im letztgenannten Museum; durch eine Kreuzigung Herles und Wynrichs bei Hermann Clemens in Aachen; durch einen weiteren Meister Wilhelms in Hamburg (Kunsthalle). Zurückhaltend bleibt auch noch der Meister des Marienlebens in der Altartafel von Kues a. Mosel. In der Kölner Schule wird indes auch im 15. Jahrhundert mindestens ebenso stark als das Historienbild das Andachtsbild der Kreuzigung gepflegt, so daß das erstere nicht, wie in Westfalen, sich einem aufdrängt durch eine überwiegende Bevorzugung.

◆◆

Die Kreuzigungsdarstellung am Mittelrhein wird charakterisiert durch die noch einfache Komposition in der Stefanskirche zu Mainz, dann durch die sehr reiche des sog. Humbracht-Altares im Städtischen Museum zu Frankfurt (aus der Peterskirche) sowie ein Tafelbild einer hessischen Kirche im Museum zu Darmstadt. Am Oberrhein und im Schwäbischen gibt das von mir in den Freiburger Münsterblättern (1911, 1 ff.) veröffentlichte, so gut wie unbekannte Wandfresko im Münster zu Freiburg eine gute Vorstellung von dem künstlerischen Ideal um die Mitte des 14. Jahrhunderts: sehr einfache Szene; Maria mit den Frauen auf der einen, Johannes mit dem Hauptmann und einem Juden auf der andern Seite; ruhiger, edler Schmerzausdruck in den noch in idealer Schönheit geschilderten Gesichtern. Noch einfacher ist die Komposition bei Konrad Witz, bei dem sich aber sehr stark der Drang nach dramatischerem Ausdruck und der Sinn für das Landschaftliche durchsetzen (Berlin); einfach blieb auch der Meister, der in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts das Wandfresko einer fast dem Andachtsbild gleichkommenden Kreuzigung über dem Grab Bischof Ottos von Hachberg im Münster zu Konstanz geschaffen hat. Dagegen huldigt Multscher oder einer seiner Schüler in der Kreuzigungstafel der Karlsruher Galerie bereits einem derben Realismus. Derb realistisch und figurenreich bis zur reichsten Ausbildung der Komposition ist dann die berühmte Schöpfung des Hausbuchmeisters in der Freiburger Städtischen Sammlung. Die Formulierung dieser neuen Ideale erreicht ihren Höhepunkt am Oberrhein bei Baldung Grien (Hochaltar im Münster zu Freiburg; einfachere Werke in Berlin und in Holzschnitt), insbesondere aber in den drei kompositionell durchaus einfach gehaltenen, aber durch Steigerung der Ausdrucksdynamik und eines alle Grenzen überschreitenden Realismus geradezu niederschmetternden Darstellungen Grünewalds in Basel, Kolmar und Karlsruhe. Einfacher sind die kompositionell verwandten Altäre der Bodenseegegend, der Hohenlandenbergsche Altar von Meersburg (jetzt Karlsruhe), der von Mennwangen (ebenfalls Karlsruhe), der der Mauritiuskapelle im Münster zu Konstanz, alle drei aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts. An die Komposition des Hausbuchmeisters erinnert das Kreuzigungstriptychon, das Neubronner Epitaph in der evange-

lischen Stadtkirche zu Blaubeuren; hier auch ein Hochaltarflügel und ein Wandfresko im Kreuzgang des ehemaligen Klosters. Außerdem sind zu nennen die kompositionell vereinfachten, durch wohltuende Stimmungsmalerei gehobenen Darstellungen von Hans Holbein d. Ä. (Augsburger Galerie) und Hans Burgkmair (früher Augsburg, jetzt München); einen größeren Apparat entfaltete dagegen der jüngere Holbein (Basel). Ulrich Apt (Augsburg); Werke der Plastik zeigen in diesem Gebiet das Kreuzigungsmotiv: Relieftafel in Oberdischingen (aus Blaubeuren stammend); die den flandrischen nahekommenden Altäre der Katharinen- und Michaelskirche in Hall.

Aus der fränkischen Schule kommen in Betracht der frühe Bamberger Altar (im Nationalmuseum zu München) von 1429; der Hochaltar der Georgskirche in Dinkelsbühl von Herlin; Pleydenwurffs Darstellungen im Germanischen Museum in Nürnberg und in der alten Pinakothek zu München; ein geschnitztes Hausaltärchen in Nürnberg (Germanisches Museum); Michael Wohlgemuts Kreuzigung in München (Pinakothek) und die Schulbilder in Berlin und Nürnberg; Dürers überaus reich gegliedertes Kreuzigungsbild in St. Veit bei Wien; eine ganz einfache Darstellung in Dresden und zahlreiche Holzschnitte; aus dem übrigen Bayern: der Kreuzigungsaltar aus Kloster Baumburg bei Wasserburg von 1491 (jetzt München, Nationalmuseum), Jan Pollaks Kreuzigungsaltar aus der Franziskaner- und Peterskirche in München (jetzt Nationalmuseum); weitere Kreuzigungstafeln im Nationalmuseum von etwa 1500 und 1512; ferner in Fürstett, Möslingen, Oberbergkirchen, St. Leonhard und Törrwang. In Sachsen hat Lukas Cranach der Ältere eine sehr ergreifende Kreuzigung geschaffen (München, Pinakothek), andere von ihm in Frankfurt a. M. (Städel), bei Mr. Cartwright in England; bei Demiani in Leipzig, sowie verschiedene Schulbilder.

Die böhmische Kunst weist verschiedene gute Beispiele des Kreuzigungstyps des 14. Jahrhunderts auf, so die ganz einfache Szene im Emauskloster zu Prag, die Darstellung des Hohenfurther Passionsmeisters in Stift Hohenfurth von 1350, ein weiteres Beispiel aus seiner nächsten Nachfolge von etwa 1360, nahe verwandt mit der Darstellung eines Tafelbildes in Kloster-

neuburg, aus etwa der gleichen Zeit; etwas entwickelter dann die schöne Miniatur Laurins von Klattau in dem Hasenburgischen Missale von 1409.

In Österreich besitzt Klosterneuburg vier Tafelbilder, welche die ganze Entwicklung der nach stärkerem Realismus drängenden Golgothadarstellung von der Mitte des 14. Jahrhunderts bis zum Anfang des 16. Jahrhunderts zeigen können. Ein Typ der Frühzeit dieser Entwicklung ist das Tafelbild von 1400 im Joanneum zu Graz, ein weiteres dort von 1430 bringt den Vorgang in reichster Entfaltung. Dasselbe gilt von der Tafel im Dom zu Graz. Eine größere Anzahl Kreuzigungsdarstellungen der Tiroler Schule (Pachers Bild früher in Bozen, jetzt Freising; Kreuzigungsbilder aus Bozen, Brixen, Sonnenburg bei Bruneck, alle jetzt im Ferdinandeum zu Innsbruck; in Kampill bei Bozen) bekunden das Streben nach Realismus durch die Bewegtheit der figurenreichen Kompositionen und die groteske Gliederverrenkung der Schächer.

In Frankreich, wo die primitive Malerei heute nicht mehr stark vertreten ist, sind an bezeichnenden Historiendarstellungen des Golgothamotivs zu nennen: ein Triptychon zu St. Antoine in Loches; ein Bild Henri Bellechoses im Louvre; ein französisches Werk des 14. Jahrhunderts im Museo Nazionale zu Florenz; das ebenfalls dem 14. Jahrhundert angehörige große Passionstriptychon von Narbonne im Louvre; außerdem die Schnitzaltäre von Vetheuil (Seine et Oise), Morissel (Oise) und Ternant (Nièvre) u. a. m.

In Spanien, das in der Malerei im 15. Jahrhundert sehr stark von den Niederlanden abhängig war, hat sich die Entwicklung bezüglich unseres Motivs ganz ähnlich wie in den Niederlanden und Deutschland vollzogen. Es sei nur verwiesen auf die verschiedenen Darstellungen von Pablo Vergós (in S. Pedro de Tarrassa im Altertumsmuseum in Barcelona, in Granollers) und von Lucas und Luis Borrassa (im Museum der Schönen Künste zu Barcelona, im Bischöflichen Museum zu Vich, in S. Cugat del Vallés), auf Felipe de Vigarnis geschnitztem Kreuzigungsaltar der Kathedrale zu Burgos.

In Italien hat die Entwicklung der Kreuzigungsdarstellung gerade den umgekehrten Weg zurückgelegt als wie im Norden. Es muß das nachdrücklich hier festgestellt werden, weil gewöhnlich eine

andere Auffassung hierüber besteht[14]. Der Anstoß zum Realismus und zu lebhafter, natürlicher Erfassung des Vorganges, den die mystische Bewegung eines hl. Franz gab, ist hier fast ein Jahrhundert früher als in den Niederlanden und in Deutschland von der bildenden Kunst aufgenommen und in reich gegliederten Kompositionen umgesetzt worden; im 14. Jahrhundert griff dann diese neue Behandlungsweise von Frankreich aus (Avignon mit Simone Martini) auch nach der nordischen Kunst über. Zu einer Zeit, da diese aber das italienische Ideal des 14. Jahrhunderts in ihre entsprechende Sprache umsetzte in jenen vielfigurigen und wild dramatischen Tafeln des Niederrheins und Oberdeutschlands, ging Italien, abgesehen von seinem lombardischen Grenzgebiet, wieder zu einer einfacheren Darstellungsweise über und hat in der zweiten Hälfte des Quattrocento und in der Hochrenaissance fast nur das Andachtsbild oder eine diesem nahekommende Darstellungsweise gepflegt. Jene vielbelebten und wildbewegten Kompositionen, mit denen der neue Stil des 13. und 14. Jahrhunderts hervortritt und in denen sich jetzt im 15. die nordische Kunst gefällt, sagten dem neuen Ideal nicht mehr zu; an Stelle des die Einheitlichkeit stark gefährdenden großen Apparates hielt man auf möglichste Vereinfachung und auf knappe Prägnanz; an Stelle der lauten Gefühlsäußerung auf stillere, vornehmere Verhaltenheit; die wilde Realistik, die alle Roheiten und Mißhandlungen der Passion in aufdringlichster Einläßlichkeit zur Schau stellte, wurde beim Romanen und Renaissancemenschen durch eine auch noch im Grauen des Todes auf Schönheit haltende Darstellungsweise ersetzt. Grünewald und Fra Angelico wie Perugino (S. Maria Maddalena de Pazzi) mögen persönliche Gegenpole darstellen; die Gegensätzlichkeit ihrer Anschauungsweise ruht aber schon auf einer starken nationalen Differenzierung. Mit dieser Denk- und Empfindungsart des Italieners hängt es wohl auch zusammen, daß das Kreuzigungsmotiv im Unterschied von der nordischen Kunst, im 15. Jahrhundert und in der eigentlichen Hochrenaissance, sehr stark zurücktritt hinter die der nationalen Gefühlswelt und dem Zeitgeist mehr entsprechenden Stoffe der Pietà und der Madonna mit Kind. Abgesehen von Perugino haben die großen Meister der Frührenaissance, wie Botticelli, Ghirlandajo,

---

[14] Vgl. beispielshalber Kraus, Gesch. der christl. Kunst II 1, 325.

◆◆

Pinturicchio, Filippo Lippi usw. das Golgothadrama entweder gar nicht behandelt oder nur in einem mit ihrem sonstigen Schaffen in gar keinem Verhältnis stehenden geringen Umfang: bei den großen Führern der Hochrenaissance, Lionardo, Raffael, Michelangelo, del Sarto, Giov. Bellini, Tizian fehlt es ebenfalls nahezu gänzlich. In den Kirchen von Rom und Florenz, Mailand und Venedig sucht man, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, vergebens nach eindrucksvolleren und vollendeteren Darstellungen.

Beispiele für das reich entwickelte, stark pathetische Kreuzigungsbild vom 13. und 14. Jahrhundert: Niccolò und Giov. Pisano: Kanzeln im Baptisterium und Dom in Pisa, im Dom zu Siena, in S. Andrea zu Pistoja; Cavallini in Donna Regina zu Neapel, Roberto Oderisi (in Eboli); Giotto (Padua, Arena; Assisi, Unterkirche von S. Francesco); Duccio (Siena); Simone Martini (Antwerpen; Kreuzgang von S. Maria Novella zu Florenz), Lorenzetti (zwei Darstellungen in der Unterkirche von S. Francesco zu Assisi); Florenz (S. Maria Novella, Spanische Kapelle); Barna (Collegiata in S. Gimignano); Schule Alticchieros (Verona, S. Fermo); Padua (Georgskapelle); Bernardo Daddi (Berlin, etwas einfacher gehalten); Lorenzo und Giacomo da S. Severino in Urbino. Im 15. Jahrhundert finden sich nur selten noch solche historische Darstellungen ausgedehnterer Art, Bertoldos Reliefs im Museo Nazionale zu Florenz, Masaccios Fresko in S. Clemente zu Rom, Francesco de Bianchi Ferraris Kreuzigung in Modena wären hier zu nennen, vor allem aber Montorfanos Fresko in S. Maria delle Grazie zu Mailand, Gaudenzio Ferraris Tafelbild in Turin und leidenschaftlich bewegte und stark gehäufte Fresken in Varallo, sowie in Vercelli (S. Cristoforo), ferner Luinis gewaltiges Passionsfresko in S. Maria degli Angeli zu Lugano. Wirkt in den Kompositionen dieser beiden Meister ganz offensichtlich deutscher Einfluß nach, unter dem ja, wie wir sehen, gänzlich die figurenreichen und pathetischen Schöpfungen Südtirols noch stehen, so liegt im ganzen reich entwickelten ikonographischen Apparat Luinis in Lugano, in der Unterbringung der übrigen Passionsmotive innerhalb des Kompositionsrahmens, in der Beifügung der noch die Rolle des Alten Testamentes andeutenden

Täuferfigur, die ja auch bei Grünewald in so grandioser eindrucksvoller Pose wiederkehrt, in der Aufnahme von Prophetengestalten mit entsprechenden Textstellen, ganz unverkennbar die Nachwirkung des geistlichen Schauspiels vor. Im übrigen aber erstrebte man die einfachste Formel des Vorganges, unter Ausschaltung alles rein Statistischen und Episodenhaften; selten, daß noch der Hauptmann blieb, wie bei Mantegna; meist werden nur Maria und Johannes, bei Signorelli gar nur Magdalena beibehalten, und nur das Momentane des Schmerzausdruckes unterscheidet diese Darstellungen von den in affektlosem Zustand geschilderten reinen Andachtsbildern. Als Beispiele dieses geläuterten Typus nenne ich Antonellos da Messina berühmtes Kreuzigungsbild in Antwerpen, Lorenzo Monacos verschiedene Darstellungen, auf denen durchweg Maria und Johannes sitzend gezeigt werden. Signorellis Bild der Akademie zu Florenz (mit den im fernen Hintergrund in viel kleinerem Maßstab sich abspielenden anderen Passionsvorgängen), Masaccios Bild in S. Maria Novella zu Florenz, ein Schulbild del Castagnos in S. Maria degli Angeli in Florenz, Foppas (Bergamo) und Borgognones Darstellungen (Pavia, Certosa); Robbias Relief in S. Maria zu Fiesole, Fra Angelicos große Kreuzigung im Konvent von S. Marco zu Florenz hat nur wenig Anklänge ans Historienbild bewahrt, in der Hauptsache ist es ein ausgesprochenes Andachtsbild, wie das viel feinere und auf die knappste Form reduzierte Zellenbild des gleichen Klosters. Erst Tintoretto hat in einer allerdings weit über die obere Grenze der hier berücksichtigten Epoche hinausliegenden Zeit dem dramatisch reich entwickelten Historienbild neue Formen in der italienischen Kunst gegeben; in jener die Hochrenaissance schon ablösenden Richtung hat auch Tizian seine Kreuzigungsdarstellung geschaffen (Ancona), die einzige, die aus seiner Hand hervorging und so neben seinen zahlreichen Ecce homo-, Pietà- und anderen Passionsbildern, vor allem in dem überreichen Bestand seiner Werke am besten das belegen kann, was eben über die Seltenheit dieses Motivs bei den führenden Meistern der Hochrenaissance und im Kulturbild dieser Zeit überhaupt gesagt wurde.

3. Es ist im vorausgegangenen schon wiederholt auf das Andachtsbild der Kreuzigung hingewiesen worden. Damit ist der eigentliche Kreuzigungstyp der neueren Zeit gemeint, den letzten

Endes die mystische Bewegung geschaffen und als Zweckziel angestrebt hat. Hatte das Mittelalter mit der Vorführung des Herrn am Kreuze und durch die zahlreichen symbolischen Zutaten vor allem den ganzen Lehrgehalt und die heilsgeschichtliche Bedeutung des Erlösungsgeheimnisses anzudeuten versucht, hatte dann die Spätzeit des Mittelalters das Tatsächliche des Vorganges in seiner erschütternden und die Nerven und Affekte packenden Grausigkeit an der Hand des mystischen Beschauers und des Mysterienspieles veranschaulichen wollen, so wird jetzt die letzte köstliche Frucht aus diesen zwei vorausgegangenen Entwicklungsstufen gezogen, das Lehrhafte und das Affektmäßige der zwei früheren Darstellungstypen in einer knappen einheitlichen Formel zusammengebracht, ins rein Religiöse umgesetzt, frei von allem dogmatischen und allem äußerlich und episodenhaft gefühlsmäßigen Ballast. Das Kreuzigungsbild dient jetzt der persönlichen religiösen Anmutung. Das Momentane der Gefühlsäußerung wird möglichst zurückgedrängt oder besser gesagt in eine zeitlose Formel der Schmerzerleidung und Schmerzertragung umgewandelt. Am letzten Ende dieser Entwicklung steht wieder der reine Crucifixus, der hier bei unserer Betrachtung ganz ausscheiden soll, weil er aus anderen Voraussetzungen entstanden ist. Man erinnert sich aber, daß der Crucifixus für sich, ein zunächst für praktische, insbesondere liturgische Zwecke geschaffenes Symbol, in Italien unter franziskanischem Einfluß, am Anfang der ganzen mittelalterlichen Entwicklung der Kreuzigungsdarstellung in den Fluß hereingezogen und zum Träger eines tief persönlichen Gefühls- und Stimmungsgehaltes ausersehen wurde in jenen zahlreichen toskanischen und umbrischen gemalten Kruzifixbildern des 12. und 13. Jahrhunderts. Sehen wir aber hier von dem ausgesprochenen Kruzifix ab, so behält das Andachtsbild der Kreuzigungsdarstellung zumeist nur die zwei Hauptbegleitpersonen Maria und Johannes bei; gelegentlich werden noch Magdalena und noch seltener, meist nur in Italien, die schwebenden Engel noch beigefügt. Nicht selten werden auch die Begleitfiguren fortgelassen und der Gekreuzigte erscheint vor uns in seiner grauenvollen Vereinsamung und Verlassenheit, in der er unter der Übermacht der zermalmenden Qual zum himmlischen Vater aufschrie. So hat ihn uns Dürer in seinem wunderbar ergreifenden Dresdener Bild gezeigt; so auch drüben über den Alpen der Meister der künstlerischen Beschaulichkeit Fra Ange-

◆◆

lico. Der hl. Dominikus, der zu Füßen des Kreuzes den Schaft umfaßt hält, den trunkenen Blick aufwärts gerichtet, ist nichts anderes wie die Personifikation der andachtsvollen Seele, die den Herrn in seiner Verlassenheit betrachten und religiöse Anmutungen daraus schöpfen soll, wie sie Ludolphus von Sachsen in seiner Vita Jesu Christi (p. 479) oder Thomas von Kempen in seinen Orationes und Meditationes de Vita Christi (I 2, 27; Opp. V 165) vorgezeichnet haben. Sehr häufig sind der Kreuzigungsgruppe im Andachtsbild noch Begleitheilige beigegeben; der Charakter der Darstellung ist dadurch in seiner wahren Bedeutung erst recht gekennzeichnet. In der deutschen Kunst des späten Mittelalters noch seltener — Lochners Tafel im Germanischen Museum zu Nürnberg ist eine der wenigen ganz im italienischen Sinne gehaltenen Ausnahmen —, kommt diese Zutat desto häufiger in Italien vor, wo sich das Andachtsbild ja viel früher entwickelte und die eigentliche Historiendarstellung fast vollständig ablöste. In Deutschland und den Niederlanden behält man, auch wo man zum Typ des Andachtsbildes überging, wenigstens noch Elemente der geschichtlichen Darstellungsweise bei, vor allem die starke, leidenschaftliche Betonung des Affektes und die realistische Schilderung des Gekreuzigten selber. Das Außerste und schlechthin Unüberbietbare bot hier Grünewald, während Dürer dem italienischen Ideal nahekommt, das den möglichst abgeklärten Ausdruck der zeitlosen Affekte, ruhige Verhaltenheit der Gefühle und den Adel und die Schönheit des Heilandes auch in den qualvollsten Augenblicken zu geben versucht.

Beispiele dieses letzten Typus in der nordischen Kunst sind etwa folgende: Jan van Eycks Kreuzigung in Berlin; der Friedberger Altar im Darmstädter Museum; das Kreuzigungsbild des Theoderich von Prag in Schloß Karlstein; ein ähnliches der Schnütgen-Sammlung in Köln; ein weiteres in der Galerie zu Sigmaringen; das Kreuzigungsbild der alten Sakristei im Münster zu Konstanz; das über dem Grab Ottos von Hachberg ebenda; Memlings Kreuzigungsbild in Chantilly; eine Tafel in der Georgskirche zu Dinkelsbühl; Hans Burgkmairs Kreuzigung in der Augsburger Galerie; der Tucheraltar in der Marienkirche zu Nürnberg; eine Kreuzigung der Münchner Augustinerkirche vom Ende des 14. Jahrhunderts; der Pähler

Altar vom Anfang des 15. Jahrhunderts, beide im Münchener Nationalmuseum; der Kreuzigungsaltar von Scharenstetten; der der Johanneskirche in Krailsheim; eine Kreuzigung über dem Grabmal des Bischofs Cuno von Falkenstein in der Kastorkirche zu Koblenz; der Seifersheimer Altar in Darmstadt; eine Kreuzigung mit Aposteln und Heiligen von Wilhelm von Herle im Wallraf-Richartz-Museum zu Köln; solche vom Meister des Marienlebens; vom Meister des Bartholomäus-Altares und von Barthel Bruyn ebenda; Lukas Cranachs Gekreuzigter mit Kardinal Albrecht (Augsburg) und schließlich Grünewalds Schöpfungen in Basel, Kolmar und Karlsruhe.

Aus der italienischen Kunst seien nur einige ausgewählte Beispiele hier genannt: Allegretto Nuzzis Kreuzigungstafel in Berlin; von Lorenzo Monaco mehrere Bilder; Pesellino (Berlin); von Alunno zwei; von Perugino etwa sechs bis sieben, darunter das durch unvergleichlichen Adel und Schönheit der Gesamtanordnung und der Stimmung ausgezeichnete in S. Maria Maddalena de Pazzi in Florenz, eines der edelsten Kreuzigungsbilder der italienischen Kunst; Fra Angelicos große Kreuzigung im Kapitelsaal und die kleine mit Dominikus in einer Zelle von S. Marco zu Florenz; eine weitere im Louvre zu Paris; Raffaels frühe Kreuzigung in der Sammlung Mond zu London; zwei Reliefs von Andrea della Robbia in La Verna und Arezzo, von Luca in der Impruneta; Kreuzigungsbilder von Francia (Louvre); Giov. Bellini (Museo Correr, Venedig); Lorenzo Lotto in Stuttgart; Palmezzano (Uffizien, Florenz), Filippino Lippi (Berlin) und andere mehr.

4. Der Entwicklungsweg, den wir in den vorliegenden Blättern zu zeichnen versucht haben, hielt sich in der Hauptsache an die Gesamtkomposition des ganzen Motivs. Der Gekreuzigte selber wurde in diesem größeren Zusammenhang nur mitberücksichtigt. Aber auch er hat im Laufe der Entwicklung merkliche Sonderwandlungen durchzumachen, in denen die treibenden Kräfte des ganzen Prozesses ihre besondere Auswirkung gefunden haben, und die selber wieder zur Ausbildung von lokal wie zeitlich verschiedenen Typengruppen geführt haben. In der italienischen Kunst treten diese Differenzierungen

◆◆

am wenigsten stark hervor. Hier hat man, sobald einmal der gotische Realismus mit der starken Ausbiegung des Körpers Christi überwunden war, unentwegt, auch trotz gelegentlicher Versuche vorwiegend naturalistisch interessierter Theoretiker des 15. Jahrhunderts, dem oben gekennzeichneten Ideal zugestrebt, vornehme Zurückhaltung der Gefühle zu wahren und dem Schmerz und selbst dem qualvollen Tode alle Häßlichkeit zu benehmen gesucht; die letzten Krämpfe, in denen das scheidende Leben sich aufbäumt, die Striemen und Wunden der Passion und die Blutbesudelung des gemarterten Körpers haben die Meister der Renaissance zu schildern verzichtet. Anders im germanischen Norden. Hier war man geflissentlich bestrebt, dem Affekt das weiteste Recht einzuräumen, weniger das Interesse am äußerlich Formalen, denn an der seelischen Erschütterung und an hemmungsloser Gefühlsäußerung zu Wort kommen zu lassen. Der Gekreuzigte des germanischen Nordländers wendet sich ans natürliche Gefühl des einfachen Menschen, der der italienischen Renaissance an den feineren Kulturmenschen, dessen Empfindungen ärmer oder schonungsbedürftiger sind.

Seit Anfang des 14. Jahrhunderts lassen sich bezüglich der Darstellung des Gekreuzigten allein mehrere deutlich geschiedene Typen feststellen, deren Merkmale und zeitliche Abgrenzung ich schon an anderer Stelle näher nachgewiesen habe [15], so daß ich mich hier mit einem kurzen Auszug begnügen kann. Der Typ des 14. Jahrhunderts, vor allem um dessen Mitte stark verbreitet, wird am augenfälligsten gekennzeichnet durch die übereinander verflochtenen Beine des Heilandes. Der Oberkörper ist stark nach rechts ausgebogen, die Füße ganz verdreht übereinander gelegt, die Arme wenig angespannt, das noch reichlich zugemessene Schamtuch hängt schlaff mit dem Ende abwärts. Gramm [16], der sich eingehender mit dieser Darstellungsweise befaßt hat, glaubte sie als spezifisch oberrheinisch ansprechen zu können; dagegen habe ich nachzuweisen versucht, unter Berufung auf zahlreiche Beispiele (außer den Darstellungen in der Bodenseegegend — Münster in Konstanz; im ehemaligen dortigen Dominikanerkloster; in Oberkirch-Frauenfeld —

[15] Für den Kreuzigungstyp des 14. Jahrhunderts vgl. Freiburger Münsterblätter VII (1911) 1 ff.; für das 15. Jahrhundert Zeitschr. für christl. Kunst XXV (1912) 57 ff.

[16] Spätmittelalt. Wandgemälde im Konstanzer Münster (Straßburg 1905) 23.

solche im Münster zu F r e i b u r g; in W e i n h e i m a. d. B.; auf dem S o e s t e r Antependium; im Kreuzgang von B r i x e n vom Ende des 14. Jahrhunderts; viele Beispiele in der französischen und englischen Kunst, bes. auf Elfenbeinen), daß der Typ über die genannte Lokalschule hinaus so ziemlich im ganzen Abendland verbreitet und insbesondere für das 14. Jahrhundert charakteristisch war: eine A u s d r u c k s f o r m d e s s t a r k b e t o n t e n, aber n o c h m a n g e l h a f t e n, m e h r i n ü b e r t r i e b e n e n Ä u ß e r l i c h k e i t e n s i c h b e k u n d e n d e n R e a l i s m u s d e r H o c h g o t i k.

Überall da, wo Einflüsse von Italien her eindringen können, wie in Böhmen und Frankreich, gibt man schon von der Mitte des 14. Jahrhunderts an diesen mehr äußerlichen Realismus auf, um ein neues Passionsideal auszubilden, das um 1400 entwickelt dasteht (vgl. die Darstellung des T h e o d e r i c h v o n P r a g, die eine Kreuzigungstafel des 14. Jahrhunderts in K l o s t e r n e u b u r g, das Bild der Schnütgen-Sammlung, Altartafel von N a r b o n n e im Louvre). Der Leib des Gekreuzigten gibt jetzt die verrenkte, zusammengeknickte Lage auf und dehnt sich in straffer Vertikalachse, aus der nur das Haupt nach links herausfällt. Die Arme sind vielfach fast parallel auf dem Querholz ausgestreckt, die Hände umspannen mit krampfhaft eingebogenen Fingern die weit vorstehenden dicken Nägel; die Beine gerade nebeneinander gestreckt, nur unten schiebt sich der linke Fuß leicht unter die Sohle des rechten. Das Schamtuch ist vielfach zu einer dünnen gazeartigen Binde geworden. Der Körper ist über und über mit Beulen und Wunden bedeckt und mit Blut besudelt; aus Brust- und Fußwunden sprudeln bogenartig Blutstrahlen hervor. Die Anregung zu dieser neuen Darstellungsweise hat die Kunst von der Mystik erhalten. Alle eben genannten Besonderheiten lassen sich in den mystischen und erbaulichen Schriften des 14. und 15. Jahrhunderts bis auf die kleinste Einzelheit nachweisen. Ich habe schon in meiner Studie in der Zeitschrift für christliche Kunst (a. a. O. 61) einige Stellen mitgeteilt. Hier möchte ich nur flüchtig erinnern an die ganz eingehenden Schilderungen des Kreuzigungsvorganges bei L u d o l p h u s d e S a x o n i a (II c. 63, Venedig 1668, p. 468 verso). Hier wird sehr einläßlich erzählt, wie die vorgebohrten Löcher im Kreuzholz viel zu weit gebohrt waren, weshalb der Körper des Herrn bei der Annagelung übermäßig mit

Stricken gestreckt werden mußte, vor allem Arme und Beine (manus et pedes ita atrociter extenderunt, quod omnes iuncturae ossium denumerari possunt .... extensis ergo nervis et venis ac protensis ossibus et iuncturis violenta extensione affixus est cruci manibus et pedibus durissime perforatis et sauciatis cum clavis grossis et durissimis cutem et carnem, nervos et venas ac compages ossium dissipantibus). Der Verfasser beruft sich bei diesen Schilderungen ausdrücklich auf die Visionen gottbegnadeter Personen. Er fährt dann weiter fort, wie durch die Aufrichtung des Kreuzes die angenagelten Glieder unter der Last des Körpers weit aufgerissen wurden (tunc lacerabantur vulnera manuum et pedum profluxeruntque copiosi rivi sanguinis undique ex illis magnis scissuris et fontibus salvatoris). Seuse läßt den Gekreuzigten klagen: „Darum bin ich so gänzlich überströmt von Minnezeichen, daß man nicht einmal einer Nadel Pünktlein in meinen zermarterten Leib hätte setzen können .... Meine rechte Hand war durchnagelt, meine linke Hand durchschlagen, mein rechter Arm zerspannt und mein linker gar schmerzlich gedehnt; mein rechter Fuß durchgraben und mein linker greulich durchhauen . . . alle meine Glieder wurden unbeweglich gepreßt an des Kreuzes harte Folter. Mein hitziges Blut gewann manchen wilden Ausbruch, von dem mein sterbender Leib überronnen und blutig war, so daß er einen jämmerlichen Anblick gab.“ [17] Ganz ähnlich, nur noch anschaulicher und bildmäßiger lautet die Darstellung bei Thomas a Kempis, der in seinem Tractatus de passione Christi von der rigidissima extensio super durissimum crucis lignum ad appodiandum immoliter subiectum, acutissima perforatio manuum ac pedum et incussio grossorum clavorum . . . . Affixus est cruci, ut ruptis subito venis corporis ex quatuor partibus ebullirent pretiosi sanguinis rivi largissimi (I 2, 18). Weiter ist die Rede von dem tenui linteo dumtaxat praecinctus . . . . von den quinque sacris vulneribus et cunctis vulnerum cicatricibus maioribus et minoribus cruentantibus et stillantibus vivificum liquorem (I 2, 19) [18]. Man erkennt unschwer die völlige Übereinstimmung dieser als typisch ausgewählten sehr anschaulichen Aussprachen; vergleicht man sie mit den entsprechenden Schilderungen des Mysterienspiels, etwa mit dem Frankfurter, Donaueschinger und Alsfelder, so wird man ohne

[17] Seuses Exemplare II 4 (Ausgabe von Denifle, München 1876) 325.
[18] Opera, ed. Pohl V 113 ff.

◆◆

weiteres jenen die Priorität, aber auch die plastischere Bildmäßigkeit zuerkennen müssen. Das geistliche Schauspiel hat seinen Stoff zweifelsohne populären Schilderungen von der Art Ludolphs oder des Thomas von Kempen entnommen. Es mußte aber, wie aus den Spielanweisungen zu ersehen ist, in der bühnenmäßigen Vorführung so schwieriger Vorgänge wie der Kreuzigung sehr starke Zurückhaltung wahren, manches auch mit primitivsten Mitteln darstellen, in jedem Falle weit hinter der suggestiven Bildmäßigkeit jener aszetischen und mystischen Darlegungen zurückbleiben. Als Quelle und Anregung der Kunst können sonach nur diese in Betracht kommen. Der Kreuzigungstyp, den sie im Auge haben, bzw. schaffen helfen, ist für die nordische Kunst der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts charakteristisch. Außer den schon erwähnten Beispielen nenne ich den Bamberger Altar im Nationalmuseum zu München; den von Altmühldorf; den Sonnenburger Altar im Ferdinandeum zu Innsbruck; im Kreuzgang von Brixen; zwei Tafeln im Joanneum zu Graz; den Altar der Augustinerkirche in München im dortigen Nationalmuseum; das mehrfach erwähnte Bild der Schnütgen-Sammlung; eine Miniatur in einer mystischen Handschrift Ottos von Passau vom Jahre 1429 in Schlettstadt u. a. m. Diese Darstellungsweise erhält sich diesseits der Alpen bis tief ins 16. Jahrhundert hinein, wie der Dresdener Crucifixus Dürers, die Bilder Holbeins d. Ält., Burgkmairs, Cranachs u. a.

Schon im 15. Jahrhundert tritt aber ein neuer Typus noch auf, der früh schon in Italien und in späterer Zeit auch bei uns sich allgemein Geltung verschaffte (bei Bellechose; Tafelgemälde im Emauskloster zu Prag; Pähler Altar im Münchener Nationalmuseum u. a.). Er gibt den Gekreuzigten mit leicht angezogenen, entweder parallel zum Kreuzstamm gehaltenen oder leicht nach rechts gebogenen Beinen, die Knie entweder auseinander (Fra Angelico, Castagno, Masaccio u. a.) oder bei der leichten Rechtsdrehung übereinander gelegt. Es ist ersichtlich, daß für diese Änderung in der Haltung des Gekreuzigten ausschließlich künstlerische Gesichtspunkte bestimmend waren. Die von der mystischen Literatur geschilderte gewaltsame Ausreckung der Glieder und Spannung des Körpers empfand man als zu hart und zu starr, um künstlerisch wirken zu können; so ersetzte man sie durch die eben

besprochene Lageverschiebung, wie man in Italien auch die in der deutschen Kunst noch lange beibehaltene, bei den Mystikern so ergreifend beschriebene Andeutung der Striemen, Beulen und Blutkrusten früh schon aus ästhetischen Rücksichten aufgab.

In Deutschland ist zu Anfang des 16. Jahrhunderts der Gekreuzigte noch einmal dargestellt worden mit unerbittlicher Ausnützung aller sinnlichen Suggestivwirkung der Qualen und Krämpfe des letzten Todeskampfes. Grünewalds drei Darstellungen sind das Äußerste, was Kunst an Qualen und Roheit gegenüber einem Menschenleben je zu zeigen verursacht hat; sie wirken wie der gellende Schrei aus einem furchtbaren Traumerlebnis. Was an Grauenvollem und Zermalmendem je in Visionen geschaut wurde, ist von einem einsamen Grübler bis zur äußersten Spitze des noch Darstellbaren gesteigert in diesen qualvollen Nachtbildern, die mit einer unheimlichen Wollust die Nerven aufpeitschen und die Affekte erschüttern. Kein anderer Meister hat in der ganzen Entwicklungsgeschichte von anderthalb Jahrtausenden so Furchtbares und Atembenehmendes aus dem Golgothadrama herausgelesen. In diesen Kreuzigungsbildern stöhnt die germanische Menschheit in der Geburtsstunde einer neuen tragischen Zeit, ein letztes Mal noch religiös einheitlich gestimmt, in wahrhaft erschütternder Weise auf. Mit diesen Schöpfungen ist auch eigentlich die Geschichte der Kreuzigungsdarstellung abgeschlossen. Was jetzt noch folgt, sind, von ganz geringen Ausnahmen abgesehen — Velasquez rechne ich dazu — formal künstlerische Versuche, das Motiv in eine den jeweiligen Stilgesetzen entsprechende Formel zu bringen. Die Seele, der innere Geist aber fehlt fast durchgängig, wie ihren Meistern die ehrliche kindliche Überzeugung und die religiöse Begeisterung, welche den Schöpfungen der Vergangenheit ihre Anziehungskraft und in glücklicher Stunde ihre bleibende Größe gebracht haben, auch wenn die künstlerischen Mittel noch befangen und beschränkt blieben.



Michelangelos Schönheitsideal.

Von Dr. **Wilhelm Neuß**, Professor an der Universität zu Bonn.

Allgemeine Fragen der Kunst, Probleme der Kunst-Theorie, finden heute größeres Interesse als noch vor einigen Jahren. Eine ziemliche Anzahl von Werken zur Methodik der Kunstwissenschaft und zur Ästhetik der bildenden Künste, die in den letzten Jahren bis tief in den Krieg hinein erschienen sind, beweisen es ebenso wie die Tatsache, daß noch gerade vor dem Kriege, im Herbst 1913, ein von etwa 200 Gelehrten besuchter „Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft" in Berlin tagen konnte, dessen 51 Vorträge samt den nachfolgenden Besprechungen im Sommer 1914 in einem stattlichen Bande von über 500 Seiten erschienen sind [1]. Eine umfangreiche „Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft", die seit 1905 erscheint, hat die Stürme des Krieges überstanden [2]. Die Hauptschwierigkeit der neuen Ästhetik ist, das zeigt sich immer wieder, der Ausgleich zwischen dem Objektiven und Subjektiven. In verschiedenen Formen tritt sie auf. Früher war es mehr das durch die Pflege der Kunstgeschichte geweckte Bewußtsein von dem Wandel des Geschmackes im Laufe der Zeiten, das sich gegen die Anerkennung aller festen Maßstäbe wehrte. Man wollte gar nicht mehr urteilen, ob etwas schön sei oder nicht, man wollte nur die Bewegung des künstlerischen Schaffens geschichtlich verfolgen und feststellen, was gewesen und geworden ist, ein Positivismus auf dem Gebiete der Kunst. Ihm hält mit Recht Friedrich Jodl in seiner nachgelassenen, erst 1917 erschienenen Ästhetik der bildenden Künste entgegen: „Die rein historische Erklärung der Zusammenhänge ist nicht einmal die Hauptsache, sondern die Neben-

[1] Kongreß für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Berlin 7. bis 9. Oktober 1913 (Stuttgart 1914).

[2] Herausgegeben von Max Dessoir. Verlag von F. Enke in Stuttgart.

sache. Denn das höchste Problem, mit welchem man an die Kunst herantreten kann, ist nicht das Problem des Ursprungs, sondern das Problem der Qualität. Die Frage dem Kunstwerk gegenüber: Ist es gut? Ist es wirksam? Hebt es unser Lebensgefühl? das ist die Frage, mit welcher der Künstler an das Werk herantritt, und das ist auch die Frage der Ästhetik."[3] Heute droht die einseitig historische Betrachtungsweise durch eine einseitig psychologische abgelöst zu werden. Die Vorträge des Berliner Kongresses sind überwiegend auf das psychologische Problem der Ästhetik eingestellt. Durch Erfahrung und Erprobung möchte man hinter das Geheimnis des künstlerischen Genießens kommen, man will, wie der neuere Ausdruck lautet, das „ästhetische Verhalten" ergründen. Wie in dem vergangenen Kunstpositivismus Franzosen die Führung auf den Abwegen übernommen hatten, so scheinen auch jetzt gerade Franzosen an geistreichen Übertreibungen und Einseitigkeiten ein besonderes Gefallen zu haben. Wenigstens stellt ein französischer Mitarbeiter des Kongresses, Viktor Basch, die These auf, da das künstlerische Genießen Sache der Sinne, die Schönheit also lediglich in der Form gelegen sei, so müsse der alte Irrtum beseitigt werden von der Zusammengehörigkeit des Wahren, Guten und Schönen. Nein: „Das Schöne ist nicht wahr, es ist nicht gut" und „das Wahre ist nicht schön, das Gute ist nicht schön." Objektiv ist für Basch nur eine gewisse Kraft in der Seele des Künstlers und Beschauers, die „in pantheistischer Gleichstimmung mit den Kräften der Natur" die Empfindung des Schönen, des Häßlichen usw. ergibt[4].

Das Problem, das in der modernen psychologischen Fragestellung so gut wie in der früheren historischen steckt und nicht immer richtig erfaßt worden ist, ist das von Inhalt und Form in der bildenden Kunst. Man hat Inhalt und Form als Gegensätze angesehen. Da aber offenbar das eigentliche künstlerische Schaffen ein Formen ist, so schien die Frage nach dem Inhalt unkünstlerisch zu sein, ein Rudiment aus einer Zeit, wo die Kunst nur die Magd von Zwecken gewesen sei, die nicht die ihrigen waren. Und doch ist gerade der Inhalt, in seinem weitesten Sinne gefaßt, die Seele der Form, das geheimnisvolle Band, das die wechselnden Arten künst-

[3] F. Jodl, Ästhetik der bildenden Künste, herausgegeben von W. Börner (Stuttgart-Berlin 1917) 29.

[4] Viktor Basch, Die Objektivität des Schönen. Kongreßbericht S. 84 f.

lerischen Ausdrucks im Laufe der geschichtlichen Entwicklung zusammenhält, so daß wir mit Recht in ihnen nur verschiedene Spiegel der einen Schönheit sehen, die goldene Brücke auch, die vom psychologischen Eindruck in das sichere Paradies künstlerischer Wonne hinüberführt. Mit Freuden begrüßt man es daher in der eben erwähnten neuesten Ästhetik von Jodl als Zeichen gesunder Reaktion gegen die einseitig psychologische Fragestellung, wenn es dort heißt: „Die Erregung der höheren Sinne (Gesicht und Gehör) wirken nicht nur durch das, was sie als Empfindungen sind, sondern vor allem durch den Hinweis auf Dinge und Vorstellungen, also durch das, was sie bedeuten. „ . . . Ästhetisch wirkt nur das, was in einer sinnlich reizvollen oder wohlgefälligen Erscheinung irgendeinen bedeutenden Lebensinhalt, irgendeinen Gedanken, eine Idee oder ein Gesetz zum Ausdruck bringt.“ [5]

Besser vielleicht als allgemeine Untersuchungen mag uns zum Verständnis des Zusammenhanges von Form und Inhalt und damit des Wesens der Schönheit in der bildenden Kunst führen, wenn wir ihn bei einem ganz großen Künstler verfolgen, bei Michelangelo. Bei ihm haben wir das besondere Glück, daß er auf unsere Fragen mit seinen Werken und mit dem gesprochenen und geschriebenen Worte Antwort gibt. Es ist ja nicht der einzige große Künstler, der sich über Kunst auch literarisch geäußert hat. Im Gegenteil, in Zeiten hoher Kultur haben hervorragende Künstler oft geradezu das Bedürfnis, sich und anderen über Ziele und Wege ihres Strebens Rechenschaft zu geben. Wir brauchen nur an Leone Battista Alberti [6] zu denken, der zwei Jahre vor Michelangelos Geburt gestorben ist (1472), an Michelangelos älteren Zeitgenossen Lionardo da Vinci [7], an seinen jüngeren Zeitgenossen Benvenuto Cellini, an Albrecht Dürer oder aus der Gegenwart an Männer wie Adolf Hildebrandt und Max Klinger. Doch ist die Art, wie Michelangelo sich äußert, ganz eigen. Zu einer literarischen Darstellung seiner theoretischen Kenntnisse, deren Plan er mit sich herumtrug, ist er nicht gekommen.

---

[5] a. a. O. 56.

[6] Della pittura. Herausgegeben in deutscher Übersetzung von H. Janitschek in: Quellenschriften für Kunstgeschichte und Kunsttechnik des Mittelalters und der Renaissance XI (Wien 1877). Dort auch die kleineren Schriften. De re aedificatoria. Deutsche Übersetzung von Max Theuer, Wien 1912.

[7] Das Buch von der Malerei. Deutsche Ausgabe von H. Ludwig in: Quellenschriften XVIII (1882).

Es ging ihm da wohl wie bei vielen seiner Werke: Auf seinem eigensten Felde machte er sich die Arbeit so schwer, daß vieles nicht bis zur Vollendung reifte. Wohl sprach er, wie jeder Künstler, mit Berufsgenossen, besonders seinen Schülern, gern über die Kunst. Vasari weiß eine ganze Anzahl von Kunstkritiken seines Meisters uns zu berichten. Nichtfachleute dagegen und überhaupt solche, die ihm nicht vertraut waren, konnten nur schwer Äußerungen aus ihm hervorlocken. Am allerwenigsten fühlte er sich bewogen, Deutungen seiner Werke zu geben, mündlich allem Anschein nach ebensowenig wie schriftlich. Wer sie genießen wollte, mußte sie in ihrer Sprache, der Sprache der bildenden Kunst, verstehen. Aber was ihm die Kunst selbst war, was sie für sein Leben bedeutete, die Gewalt der Schönheit über ihn, was ihn also in den Tiefen der Seele bewegte, das konnte er nicht in seiner stolzen Brust bergen. Es mußte heraus. In ergreifenden Gedichten hat er sich und seinen Freunden davon Rechenschaft gegeben [8]. Förmliche Kunstgespräche, an denen Michelangelo im Oktober und November 1538 mit Vittoria Colonna, dem spanischen Maler Francisco de Hollanda und einigen Bekannten teilnahm, hat uns eben dieser Francisco überliefert [9]. Vittoria Colonna muß hier mit weiblicher Geschicklichkeit den schweigsamen Künstler zum Reden bringen. Hat auch Francisco die Gespräche redigiert und sein Bestreben nicht verhüllt, sich als den berufenen Lehrer Portugals durch Michelangelos Autorität zu decken, so gibt er doch im wesentlichen dessen Gedanken sicher richtig wieder. Vasari und Condivi haben in ihrer Lebensbeschreibung manches Wort des Meisters eingeflochten [10]. Sehr wenig ergiebig für die Kenntnis von Michelangelos künstlerischen Ansichten sind dagegen die erhaltenen,

[8] Die Dichtungen des Michelagniolo Buonarroti, herausgegeben von C. Frey (Berlin 1897). Die beste Übersetzung ist die von H. Thode (Berlin 1914). Die ältere von Sophie Hasenclever (Leipzig 1875) und von Robert Walter-Tornow (Berlin 1896) opfern der Nachbildung des Versmaßes und Reimes zu viel von der Treue des Sinnes.

[9] Francisco de Hollanda, Vier Gespräche über die Malerei, geführt in Rom 1538, Text und Übersetzung von Joaquin de Vasconcellos in: Quellenschriften N. F. IX (Wien 1899).

[10] Le Vite di Michelangelo Buonarroti, scritte da Giorgio Vasari e da Ascanio Condivi (= Sammlung ausgewählter Biographien Vasaris II), herausg. von C. Frey (Berlin 1887). Deutsche Übersetzung des Condivi von Rud. Valdek in: Quellenschriften VI (1894). Ich zitiere nach Frey.

zumeist an seine Familienangehörigen gerichteten Briefe [11]. Immer aber muß man neben Michelangelos Arbeiten und Äußerungen die praktischen und theoretischen Anweisungen eines Alberti, Lionardo und der übrigen halten, die uns die künstlerischen Gemeinanschauungen der Zeit kennen lehren.

Was die Schönheit sei, so wie die Sinne sie erfassen, war im Zeitalter der Renaissance weniger umstritten als heute. Zwei führende Gedanken finden wir in den Schriften der Theoretiker immer wieder geäußert und die Werke der Künstler entsprechen ihnen: zur Schönheit gehört Annäherung an die Natur und die Harmonie, die im rechten Verhältnis der Teile zum Ganzen besteht.

Die Natur sei unsere Lehrmeisterin, ist das Losungswort der Renaissance. Wenn sowohl Leone Battista Alberti in seinem Buche Della pittura wie Lionardo in seinem Werke, das denselben Namen trägt, den Vorrang der Malerei vor allen anderen Künsten preisen, so ist es deshalb, weil sie größere und mannigfachere Mittel hat, die Natur abzubilden: Umriß, Perspektive, Licht und Schatten und Farbe. Selbst Michelangelo erkannte theoretisch der Malerei das Königtum unter den bildenden Künsten zu. Anders als Lionardo begründet er das freilich damit, daß sie die allgemeinste der bildenden Künste und daher die Grundlage der anderen sei [12]. Jedenfalls aber legte auch er auf unablässiges Studium der Natur den größten Wert. Bekannt ist die Erzählung seines Biographen, daß er schon als Knabe die sorgfältigsten Studien auf dem Fischmarkte machte, um die Schreckgestalten einer Versuchung des heiligen Antonius von Schongauer, die er nachzeichnete, richtig zu kolorieren [13]. Aber auch von dem gereiften Meister kann uns Condivi versichern: „daß er nicht nur die menschliche Schönheit geliebt hat, sondern überhaupt alles Schöne, ein schönes Pferd, einen schönen Hund, eine schöne Landschaft, eine schöne Pflanze, einen schönen Berg, einen schönen Wald und alles, was auf seine Weise schön und ausgezeichnet ist, und daß er es mit wunderbarer Erregung bewunderte.“ [14] Nach Francisco de Hollanda hat Michelangelo dem Lattanzio Tolo-

[11] Eine Auswahl bildet: Die Briefe des Michelagniolo Buonarroti, übersetzt von C. Frey (Berlin 1914).

[12] Vier Gespräche 61 f.

[13] Condivi c. 6. Vasari c. 6, vgl. auch c. 59 und 83.

[14] Condivi c. 56.

mei, der eine Reihe äußerlich bedeutungsvoller Gegenstände als passend für die Malerei nannte, entgegnet: „Der Malerei obliegt es nicht, so vielfältiges zu unternehmen, wie Ihr zusammengestellt habt. Die Malerei, die ich so sehr lobe und bewundere, besteht allein darin, je eines von den Geschöpfen nachzuahmen, die der Allmächtige mit soviel Weisheit und Sorgfalt ins Dasein gerufen . . . , jedes in seiner Vollkommenheit, je nach seiner Art. Nach meinem Urteil ist die Malerei die vorzüglichste und gleichsam göttlich, die irgendein Werk des Ewigen ganz treu nachbildet, sei es eine Menschengestalt, ein wildes oder fremdländisches Tier, ein einfacher, nicht nachzuahmender Fisch, einer von den Vögeln unter dem Himmel oder sonst eine Kreatur. Und das keineswegs mit Gold oder Silber, noch mit sehr feinen Farben, sondern einzig und allein als Zeichnung mit Feder oder Stift oder mit dem Pinsel schwarz-weiß getuscht. Ein jedes dieser Dinge vollkommen nachzuschaffen, bedeutet in meinen Augen nichts Geringeres als die Schöpfertätigkeit des allmächtigen Gottes nachzuahmen . . ."[15] Wir wissen, daß Michelangelo persönlich seine ganze Hingabe dem Studium der menschlichen Gestalt gewidmet hat, und so verstehen wir, daß er fortfährt: „Wo aber ist ein Verstand so stumpfsinnig, daß er nicht begriffe, daß ein Menschenfuß edler ist als ein Schuh und die menschliche Haut schöner als ein Lammfell, das sie bekleidet?" Dennoch ist die Natur in jedem Gebilde vollwertiger Gegenstand der Malerei: „Womit ich freilich nicht sagen will, weil eine Katze oder ein Wolf etwas Niederes sei, darum habe der, welcher sie verständnisvoll malt, ein geringeres Verdienst als der, welcher Pferd oder Löwe zum Gegenstand wählt. Vielmehr kann man, wie ich bereits gesagt habe, in der einfachen Zeichnung eines Fisches gerade so viel Kunst und Verstand zeigen wie an der menschlichen Gestalt oder sogar an der ganzen Erde mit all ihren Schätzen." Michelangelos zahlreiche Studien- und Skizzenblätter, obwohl nur ein kleiner Rest von dem einstigen, größtenteils von Michelangelo selbst zerstörten Schatze, sind der beste Beleg zu seinen Worten.

Zur rechten Naturtreue gehört im Sinne der italienischen Theoretiker die Wiedergabe des Lebens. Kein Wunder; ging doch in der großen geistigen Bewegung, die wir Renaissance nennen, die

[15] Vier Gespräche 115 ff.

Schärfung der Sinne für die Schönheit der Natur mit dem Erwachen eines ganz neuen Lebensgefühles zusammen. Der Dichter der Vita nuova ist zugleich ein Meister darin, mit ein paar Strichen in wunderbar treffenden Vergleichen die Natur zu zeichnen. Er ist es auch, der an einer bekannten Stelle des Purgatorio die Naturtreue der Bilder rühmt, die seinen Weg begleiten:

„Tot schien, was tot war, lebend, was lebendig;
Nicht mehr als ich sah, wer die Tat geseh'n hat." [16]

Benedetto Varchi schwebt diese Stelle vor, wenn er in seiner Leichenrede auf Michelangelo die Pietà von St. Peter rühmt: „Es sind dies zwei Bilder, das eine lebend, obwohl voll Trauer, das andere tot, und das eine hat in sich das Leben, das andere den Tod, wie jeglicher sehen kann." [17]

Alberti und Lionardo weisen den Künstler mit allem Nachdruck darauf hin, daß das Leben jedes Glied ganz durchflute und seine Haltung bestimme, ebenso, daß die Bewegung eines Gliedes ganz bestimmte Bewegungen der anderen nach sich ziehe. Sie zeigen, wie dem Kopfe der Fuß von selbst in der Richtung folgt [18], wie die Bewegung den Schwerpunkt verlegt und deshalb alle Glieder sich entsprechend einstellen müssen [19]. Gerade dieses Stück Natur, die Gesetze des Lebens und der Bewegung im Körper des Menschen, hat niemand so restlos studiert und so vollkommen beherrscht, wie Michelangelo. Er wollte, wie Condivi uns mitteilt, „ein Werk schreiben, das von allen Arten der menschlichen Stellungen und Bewegungen handelte". Er kannte Dürers Proportionslehre, aber, so sagt Condivi weiter, „diese kommt ihm sehr schwach vor, da er in seinem Geiste sieht, wieviel schöner und nützlicher sein Plan in dieser Sache wäre. Und wirklich, Albrecht spricht nur von den Massen und den Verschiedenheiten der Körper, Dinge, von denen man keine sichere Regel geben kann, und er macht dabei die Ge-

[16] Purgatorio XII 67—68.

[17] Übersetzt von A. Ilg im Anhang zu Condivis Leben Michelangelos. Quellenschriften VI 117.

[18] Alberti, Della pittura 124.

[19] Darüber besonders eingehend Lionardo, Buch von der Malerei Nr. 310 bis 362 (nach H. Ludwigs Einteilung und Gruppierung).

stalten steif wie Pfähle. Vom Wichtigsten aber, von den menschlichen Gebärden und Bewegungen, sagt er kein Wort." [20]

Alle italienischen Kunstschriftsteller der Renaissance geben endlich, wo sie von der Nachahmung der Natur reden, den Wink, daß man nicht die Abbildung eines Einzelwesens für genügend ansehen dürfe, wenn man die volle Schönheit erreichen wolle, sondern aus der Beobachtung vieler Einzelwesen für alle Teile und Glieder die schönste Form zu gewinnen suchen müsse. In diesem Zusammenhange kehrt bei ihnen immer die Erzählung von Zeuxis wieder, der für die Einwohner von Croton eine Helena malen sollte und deshalb sich die schönsten Jungfrauen der Stadt vorführen ließ, um von jeder das zu nehmen, was am vollkommensten an ihr war. Alberti [21] bringt sie so gut wie Condivi [22], der freilich flüchtig verfährt und Zeuxis eine Venus malen läßt, wie später noch Ludovico Dolci in seinem „Aretino oder Dialog über die Malerei" [23]. „Und in der Tat", fügt Condivi bei, „wer glaubt, er könne auf anderem Wege als diesem, auf dem allein man die richtige Theorie erwirbt, in dieser Kunst zu einer Leistung kommen, der täuscht sich gründlich." Lionardo betont zwar nichts so scharf wie die Notwendigkeit, jede Einzelheit nach der Natur zu studieren. Er warnt davor, einen anderen Maler nachzuahmen, damit man nicht statt Sohn, ein Enkel der Natur werde [24], er wird auch nicht müde, auf die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit der Natur hinzuweisen. Dennoch rät auch er dem, der schöne Gesichter zu machen wünsche, sich nicht an ein einziges schönes Modell zu halten, sondern: „Siehe zu, daß du von vielen schönen Gesichtern die Teile, die gut sind, entnimmst und zwar solche, die mehr nach dem allgemeinen Urteil zueinander stimmen als nach dem deinigen . . . . So entnimm also die Schönheit . . . . und die lerne auswendig." [25]

Daß Michelangelo nicht anders dachte, sagt uns Condivi an der früher bereits erwähnten Stelle, wo er von des Meisters Liebe zu allen schönen Dingen spricht: „Dabei wählte er das Schöne der Natur so aus, wie die Bienen den Honig von den Blumen sammeln,

[20] Condivi c. 52.
[21] a. a. O. 150.
[22] c. 56.
[23] Ausgabe von R. Eitelberger in: Quellenschriften II (1871) 54.
[24] a. a. O. Nr. 66.
[25] Nr. 257.

◆◆

und bediente sich seiner dann in seinen Werken. So haben es stets alle gehalten, die in der Malerei irgendwie Ruf gehabt haben." [26] Ein Blick auf Michelangelos Werke bestätigt die Richtigkeit der Angabe. Nur ordnet er dieses Streben dem nach Ausdruck des Lebens unter, von dem wir oben sahen, daß es ihn auf Dürers Proportionslehre mit Geringschätzung herabsehen ließ, und jenem andern, von dem wir noch zu sprechen haben werden, die körperliche Erscheinung zum Spiegel der Seele zu machen. Auch das harte Urteil, das er über die vlämische Malerei fällte, „daß sie so vielerlei gut zu machen strebt, von denen jedes Einzelne schwer und bedeutend genug ist, und so nichts wirklich gut macht"[27], scheint mir mit seiner Forderung, einen schönen Typus herauszuarbeiten, zusammenzuhängen. Ohne uns dieses Urteil bedingungslos zu eigen zu machen, können wir doch leicht verstehen, wie Michelangelo zu ihm kam. Die überaus scharfe Beobachtung des Einzelnen bei den Niederländern und seine peinlich scharfe Wiedergabe schienen ihm unkünstlerisch zu sein. Sie war für ihn etwas wie eine Photographie, um eine moderne Sache zur Veranschaulichung zu gebrauchen, behaftet mit den zufälligen Unvollkommenheiten des Vorbildes, und deshalb nicht schön. Ganz richtig war sein Urteil nicht. Denn er sah nicht, daß auch dem nordischen Künstler ein Typus vorschwebte, ein Typus freilich, der nicht so sehr auf dem Ausgleich verschiedener Einzelheiten, als auf verschärfter Herausarbeitung des Besonderen beruhte. Auch das ist ja ein Weg zur Schönheit. Denn eine geheimnisvolle geistige Einheit hält alle Einzelheiten des wahrhaft Charakteristischen zusammen und bringt sie für das aufgeschlossene Auge in Harmonie. Michelangelo selbst macht ja, wie wir später noch klarer erkennen werden, die Künstler-Regel des Zeuxis höheren Idealen untertan. Schöne Einzelzüge zu einer rein formalen Schönheit zu verarbeiten, war nicht seine Sache. Es gibt ein nicht einwandfreies, aber sehr merkwürdiges Buch der italienischen Renaissance, des Agnolo Firenzuola (1493—1548) Über die Schönheit der Frauen vom Jahre 1541 [28], ein literarischer Versuch nach dem Muster des Zeuxis bei den Crotoneserinnen. Wollte man an der Hand dieses Buches die Frauen

[26] c. 56.

[27] Vier Gespräche 29.

[28] Agnolo Firenzuola, Gespräche über die Schönheit der Frauen. Aus dem Italienischen von Paul Seliger (Leipzig 1903).

der großen italienischen Maler prüfen, so wäre der Versuch bei Raffael und Lionardo nicht ohne Reiz, bei Tizian und den jüngeren Venetianern ergebnisreich; bei Michelangelo müßte er versagen. Immerhin sah er mit dem Blicke des an leichte, geschwungene und gerundete Formen gewöhnten Südländers und — fügen wir es gleich hinzu — mit Augen, die an den Werken der Alten geschult waren.

Aus klassischer Überlieferung, die ebensowohl künstlerisch ererbt und neubelebt wie literarisch nie verloren gegangen war, stammt auch die zweite Forderung an alle schönen Dinge, die Michelangelo mit der ganzen italienischen Kunst seiner Zeit stellt: „das rechte Maß und das rechte Verhältnis", wie er selbst bei Francisco de Hollanda sagt [29].

Die Geschichte des Begriffes der Schönheit in der antiken Welt zeigt das merkwürdige Wechselspiel einer einfachen künstlerischen Erkenntnis und tiefer Spekulation [30]. Die alltägliche Wahrnehmung, daß ein bestimmtes Maßverhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen und leuchtende Farbe als schön empfunden werden, beherrscht das Gespräch zwischen Sokrates und dem Maler Parrhasius, von dem uns Xenophon berichtet. Kann denn etwas als schön bezeichnet werden, was weder Symmetrie noch Farbe hat? fragt der Maler den Weisen [31]. Dem großen Schüler des Sokrates, Plato, tritt natürlich das Problem der Schönheit im Rahmen der Ideenlehre entgegen. Sie gibt ihm für den Zusammenhang von Schönheit, Güte und Wahrheit die Erklärung, ja hindert ihn an ihrer klaren begrifflichen Unterscheidung. Sie läßt ihn die körperliche Schönheit nur als eine tiefere Stufe zu einem Heiligtum erkennen, auf dessen Altar die Seelenschönheit thront, sie läßt ihn endlich die körperliche Schönheit selbst weniger mit dem Blick des Künstlers als mit dem Nachdenken des Philosophen erfassen. Die Schönheit, auch die körperliche, ist Teilnahme an der göttlichen Idee, dieser geistigen Emanation des höchsten Gutes. Daher liegt ihr Wesen darin, daß sie dessen Einheit in dem rechten Maß und Verhältnis ihrer Mannigfaltigkeit widerspiegelt. Geometrische Figuren, die reine

---

[29] S. 29.

[30] Vgl. zum folgenden Ed. Müller, Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, 2 Bände (1834/37) und Maurice de Wulf, Les théories esthétiques propres à Saint Thomas, Revue néoscolastique II (1895) 188 ff. 341 ff.; III (1896) 117 ff.

[31] *Ὁ μήτε συμμετρίαν μήτε . . Χρῶμα ἔχει.* Xenophon, Memorabilien III 10.

◆◆◆

Maßverhältnisse besonders klar ausdrücken, sind für ihn das Schönste; Farbenglanz verschwindet ganz vor dieser Anschauungsweise. Ganz anders Aristoteles. Er geht wie in allem, so auch hier, von den Dingen aus: „Ordnung, Ebenmaß und Begrenzung“, d. h. eine solche passende Größe, bei der die Gesamtübersicht leicht bleibt, sind für ihn die Elemente der Schönheit [32]. Die sokratisch-aristotelische Auffassung lebt bei Cicero, dessen an leicht zugänglicher Stelle stehende Definition von der körperlichen Schönheit: corporis . . . quaedam apta figura membrorum cum coloris quadam suavitate [33], das Mittelalter nicht übersehen hat, wie sie auch schon Augustin vorzuschweben scheint [34]. Aber auch die christliche neuplatonische Mystik des Pseudo-Dionysius hatte die höchste Güte der höchsten Schönheit gleichgesetzt und „Ursache des rechten Verhältnisses und des Glanzes aller Dinge“ genannt [35]. So hatte Plotins Verwerfung der herkömmlichen Bestimmung der Schönheit, die nach ihm an dem Schönsten, d. h. dem Einfachen, versagte, nicht Schule gemacht [36]. Um so leichter wurde es auch Thomas von Aquin und der Scholastik überhaupt, den Wahrheitsgehalt der platonischen Lehre, die göttliche Ursächlichkeit der geschaffenen Schönheit und den Einklang von Wahrheit, Güte und Schönheit festzuhalten, ohne die gesunde Anschauung des Aristoteles — und fügen wir hinzu, der unbefangenen Künstler — von der Schönheit als solcher aufzugeben. Das besondere Verdienst des hl. Thomas ist es dabei, die psychologische Erklärung und die begriffliche Unterscheidung besonders scharf herausgearbeitet zu haben. Ja sogar die „Idee“ Platos erlebt eine gewisse Auferstehung in der thomistischen

---

[32] *Τάξις, συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον.* Aristoteles, Metaphysik XIII 3; vgl. Müller II 97 f.

[33] Tuscul. IV 13.

[34] Omnis enim corporis pulchritudo est partium congruentia cum quadam coloris suavitate. De civ. Dei XXII 19, 2.

[35] *Τὸ δὲ ὑπερούσιον καλὸν κάλλος μὲν λέγεται . . . ὡς τῆς πάντων εὐαρμοστίας καὶ ἀγλαΐας αἴτιον.* De divinis nominibus cap. IV § 7.

[36] *Περὶ τοῦ καλοῦ* (= Enneaden I, VI) beginnt mit der Polemik gegen die überlieferte Ansicht, daß zur Schönheit wesentlich sei *συμμετρία τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα καὶ πρὸς τὸ ὅλον τό τε τῆς εὐχροίας προστεθέν.* Dann wäre ja das Schöne aus nichtschönen Elementen zusammengesetzt, und des Goldes Glanz könnte ebensowenig als schön bezeichnet werden wie das Licht.

◆◆◆

Lehre von der „forma“, die alle Elemente bindet und mit ihrem Einheitsglanze überstrahlt [37].

So begreifen wir, daß die alte Definition von der Schönheit als dem rechten Verhältnis Gemeingut nicht nur des Mittelalters, sondern auch der Renaissance wurde und daß die Begeisterung für den Neuplatonismus — Marsilius Ficinus übersetzte ja unter Plotins Werken auch das „Über das Schöne“ — und für Plato selbst nicht dazu führte, daß man einen Gegensatz zwischen der herkömmlichen und der platonischen Auffassung empfunden hätte. Das muß man beachten, um Theorie und Praxis der Renaissance richtig zu würdigen. Gedanken der christlichen Philosophie Augustins und der Scholastik erhalten platonisierende Färbung, wo sie literarisch ausgesprochen werden; so glaubt man sie besser und vollkommener ausgedrückt zu haben. Bei den Künstlern aber bleibt es eine Selbstverständlichkeit, daß die Schönheit nichts anderes sei als die Einheit in der Mannigfaltigkeit, das „rechte Maß und Verhältnis“. Nur darin zeigt sich die Größe der Auffassung in der Renaissance, daß diese Begriffe in ihrer vollsten Bedeutung erfaßt werden: Schönheit ist Einheit in der Mannigfaltigkeit jeglicher Art und das rechte Verhältnis in allen seinen Möglichkeiten und Beziehungen. Alberti entwickelt daraus seine Forderungen der Reichhaltigkeit des Dargestellten, der Fülle und Abwechslung der Bewegungen und Stellungen, des Wechsels alter und junger, bekleideter, halbbekleideter und unbekleideter Personen, der Farbenfülle und Harmonie [38]. Für Lionardo besteht darin einer der großen Vorzüge der Malerei vor jeder anderen Kunst, daß durch sie „aus diesen Flächen und Figuren entsteht jene Harmonie benannte Verhältnismäßigkeit, die mit süßem Klange den Sinn zufriedenstellt“ [39], ohne daß, wie bei der Musik, sie im Augenblick des Entstehens sogleich wieder hinstirbt, auch ohne daß sie

[37] Summa Theol. 1, q. 5, a. 4, 3; vgl. Summa Theol. 2, 2, q. 180, a. 2, 3 (pulchritudo consistit in quadam claritate et debita proportione) und Comm. in libr. Sent. Mag. Petri Lombardi, dist. 31, q. 2, a. 1, 5.

[38] a. a. O. 116 f. Die Definition der Schönheit selbst mehrfach in De re aedificatoria, am klarsten wohl IX, 5: vollkommenes Zusammenstimmen der Teile des Ganzen in einem gewissen Verhältnis, in der Begrenzung und Anordnung, wie es die Harmonie, das höchste Gesetz der Natur, verlangt. Ich kann das, was W. Flemming, Die Begründung der modernen Ästhetik und Kunstwissenschaft durch Leone Battista Alberti, Leipzig 1916, über den Platonismus und Plotinismus Albertis und auch Michelangelos sagt, großenteils nicht unterschreiben.

[39] a. a. O. Nr. 27.

◆◆◆

sich aus einem Nacheinander bilden muß, wie bei der Poesie [40], und mit unvergleichlich reicheren Möglichkeiten als die Skulptur sie gewährt [41]. Nicht anders sagt auch Ludovico Dolci: „Schönheit ist das Resultat der richtigen Proportion" [42].

Es braucht kaum gesagt zu werden, daß auch Michelangelo die Harmonie nur in ihrem vollen Sinne verstand. An der erwähnten Stelle tadelt er an der vlämischen Malerei nicht nur den Mangel an „rechtem Maß und Verhältnis", sondern auch den an „Auswahl und klarer Verteilung im Raume". Die italienische Malerei aber erscheint ihm der entgegengesetzten Vorzüge wegen als die Malerei schlechthin [43]. Man könnte Bedenken tragen, die starken Ausdrücke, die Francisco de Hollanda berichtet, für bare Münze zu nehmen, und geneigt sein, sie als Schmeichelei des Portugiesen selbst anzusehen. Von der Fassung im einzelnen mag das zutreffen. Aber im ganzen wird Michelangelo sich so geäußert haben. Nationale Bescheidenheit war ihm als echtem Italiener fremd, und die alte Überhebung des Romanen über den Germanen war auch seine Schwäche.

Heinrich Brockhaus hat, wie mir scheint, mit Erfolg versucht, die Eigenart der Madonna Doni in den Uffizien aus Albertis Lehren von der Mannigfaltigkeit im Kunstwerke verständlich zu machen [44]. Es ist jenes merkwürdige Gemälde, auf dem Maria kniend über ihre rechte Schulter von hinten her durch den heiligen Joseph das Jesuskind empfängt, während der Johannesknabe hinwegschreitet und im Hintergrunde an der Brüstung nackte Jünglinge ihr Spiel treiben. Jedenfalls scheint mir diese Lösung besser als v. Schefflers Behauptung, die nackten Jünglinge seien Verkörperungen platonisch-erotischer Vorstellungen [45]. Hatte doch auch Luca Signorelli auf dem Hintergrunde von Bildern der heiligen Familie mehrfach derartige nackte Männer dargestellt, worauf v. Scheffler selbst hinweisen muß. Man kann Michelangelos ganzes Werk durchgehen; jenes große

---

[40] Nr. 30.
[41] Nr. 38.
[42] a. a. O. 25.
[43] Vier Gespräche 31.
[44] H. Brockhaus, Michelangelo und die Medici-Capelle (Leipzig 1909) 1—11: Über die Kunstprinzipien Michelangelos.
[45] Ludw. v. Scheffler, Michelangelo. Eine Renaissancestudie (Altenburg 1892) 217 u. A. 2.

Gesetz von der Mannigfaltigkeit in Motiv, Stellung, Bewegung, Farbe usw. findet sich in ihm geradezu einzig verkörpert. Es ist keine Übertreibung, wenn Condivi sagt: „Er hat das stärkste Gedächtnis, und so hat er bei all den Tausenden von Gestalten, die er gemalt hat, wie man sieht, doch nie eine gemacht, die der andern gliche oder dieselbe Gebärde machte. Ich habe ihn auch selbst sagen hören, daß er nie eine Linie sieht, ohne sich zu erinnern, ob er sie schon einmal so gezogen hat, und er löscht sie aus, falls sie öffentlich gesehen werden soll." [46]

Dennoch wird niemand behaupten wollen, daß in diesen Elementen der schönen Erscheinung: Naturtreue mit Naturveredelung, Harmonie und Reichtum der Formen schon alles das beschlossen sei, was uns an Michelangelos Werken mit so eigener Gewalt ergreift. Ja die schöne Erscheinung ist nicht einmal im gewöhnlichen Sinne bei ihm vorhanden. Das fühlten schon die Zeitgenossen und der üble Pietro Aretino, die böseste aller Zungen jener Tage, hat dennoch manchen aus der Seele gesprochen, wenn er Raffael so hoch über Michelangelo erhebt, weil er im Gegensatze zu dem einseitigen, unfreundlichen „Zeichner" Angemessenheit, Anmut und Farbenschönheit besitze [47]. Unter Michelangelos Werken ist mehr als eines, vor dem man sich fast scheut, das Wort „schön" auszusprechen. Und doch hat sein Meister nie etwas anderes bei seinem Schaffen gesucht als die Schönheit.

Als Leitstern des Berufs, der mir bestimmt,
Ward mir bei der Geburt verlieh'n die Schönheit.
Für beide Künste Leuchte mir und Spiegel.
Wer andres glaubt, ergibt sich falscher Meinung [48].

Aber, was ist die Schönheit, die ihm vorschwebt? Mehr als ein Sinneneindruck!

Es trägt nur sie das Aug' zu jenen Höhen,
Nach denen malend ich und meißelnd strebe.
Denn töricht, unbesonnen ist die Meinung,
Die in den Sinn herab verlegt die Schönheit,

---

[46] c. 58.
[47] In Ludovico Dolcis Dialog 3, siehe oben A. 23, S. 72 ff.
[48] Madrigal, Frey XCIV; Thode 101. Nach Frey aus den Jahren 1541—44.

Sie, die zum Himmel führt den heilen Geist;
Ein krankes Auge nimmer kann vom Ird'schen
Zum Göttlichen sich heben, nie dort weilen,
Wohin man ohne Gnade nicht gelangt.

Michelangelo schwebt also ein übersinnliches, ein zum Göttlichen führendes Element in der Schönheit vor, die sein Auge erschaut und seine Hand gestalten möchte. Was ist es? Liegt hier der Schlüssel zu seinem Schönheitsideal verborgen?

Man hat ihn in der jüngsten Zeit mehrfach zu ergreifen geglaubt, indem man auf den Platonismus hinwies, der das literarische Florenz am Ende des 15. Jahrhunderts erfüllt und auch Michelangelo ergriffen habe. Wie platonische Gedanken ohne Schwierigkeit in die überlieferte Ästhetik sich einflechten konnten, ist oben berührt worden. Aber sind sie wirklich ein Schlüssel zu Michelangelos Schaffen? Das Unglück ist, daß er nie paßt, wenn man ihn einsteckt und das geheimnisvolle Schloß seiner Werke zu öffnen sucht. Ludwig von Schefflers Versuch, die nackten Jünglinge der Madonna Doni als platonisch-erotische Epheben zu deuten, wurde schon erwähnt. Nur der gänzliche Mangel an Vertrautheit mit der katholisch-mittelalterlichen Geisteswelt, deren Vorstellungen zu Michelangelos Zeit noch lebendig sind, läßt es verstehen, wie derselbe Schriftsteller als Thema der sixtinischen Decke die *μανίαι*, die vier Arten gottbegeisterten Wahnsinns aus dem Phädrus, den poetischen, mantischen, mystisch sühnenden und erotischen, finden konnte [49]. Auch Karl Borinskis Lösungsversuch der „Rätsel Michelangelos" aus der Literatur der Florentiner Plato- und Dante-Verehrer ergibt für unsere Frage nicht das, was der Verfasser erhofft. Die angeblich im Grunde platonische Definition der Schönheit — una certa concordanza di tutto, che non fa il naturale — wird von Vasari (c. 83) nicht Michelangelo in den Mund gelegt, sondern ist seine eigene Erklärung zu des Meisters Freiheit gegenüber einem festen Kanon der menschlichen Gestalt. Die Ausbeute an literarischen Platonismen ist gewiß sehr beachtenswert, wenn auch nicht in allem überzeugend. Aber die platonische Ideengrundlage der Mediceergräber ist so gelehrt und dunkel, daß ein echter Künstler damit nie

[49] a. a. O. 211 ff.

◆◆

etwas hätte anfangen können [50]. Auch bei den meisten der Einzelerklärungen Michelangelesker Gestalten aus Schilderungen Dantes vermag ich ihm übrigens nicht zu folgen. Henry Thode dagegen begnügt sich, ganz im allgemeinen Michelangelos künstlerisches Streben von dem Gedanken an die platonische Ideenlehre befruchtet sein zu lassen: „So groß die Wunder der Natur sind, die sich unserem Auge darbieten, und so sehr sie es zu entzücken vermögen, die vollkommene Schönheit findet sich nicht in ihr, sondern in den Urbildern. Diese zu gewahren, ist nur die Phantasie fähig, welcher die Kraft der Erinnerung an die einst in höherem früherem Dasein erschauten Ideen innewohnt. Ihr Werk ist, auf Anregung des Gefühls hin, die Ausgestaltung der unvollkommenen Vorstellungen, welche durch Sinneseindrücke hervorgebracht werden, zur möglichsten Vollkommenheit nach dem Muster der Urformen. So ungefähr haben wir, Michelangelos Andeutungen folgend, seine Ansicht von dem Akt künstlerischer Hervorbringung uns zu denken. Alle Naturnachahmung dient nur dem höheren Zwecke der Wiedergabe der Idee." [51]

Selbst hier noch scheint mir der literarische Michelangelo mit dem schaffenden Künstler zu sehr vermischt worden zu sein. In jenem mit Karl Frey allen Platonismus zu leugnen, halte ich für verfehlt. Ja, platonische Ideen wurden für ihn auch mehr als einmal das Gewand, in das er seine Vorstellungen von der Schönheit kleidete, öfter freilich, wenn es sich um Äußerungen seiner Begeisterung für geliebte schöne Menschen, als wo es sich um das Kunstschaffen handelt. Zuweilen freilich bringt auch erst Thodes Übersetzung den eigentlichen Platonismus zum Vorschein [52]. Aber auf jeden Fall sind diese allgemeinen Ideen von göttlicher, überweltlicher Schönheit mehr christlicher durch Augustinus vermittelter und zum Gemeingut gewordener Platonismus als bewußter Neuplatonismus der Renaissance und auch, rein für sich, zu abstrakt, um uns das Werk des Künstlers in der Eigenart seiner Schönheit verstehen zu lassen. Der Platonismus drängt immer von der Schönheit der sinnlich wahr-

---

[50] Karl Borinski, Die Rätsel Michelangelos, München 1908, bes. S. 88 u. 96 ff.

[51] Henry Thode, Michelangelo und das Ende der Renaissance (Berlin 1902 ff.) III 1, 211.

[52] So, wenn der italienische Amor durch Eros übersetzt wird wie in dem Fragment, Frey LIX, Thode 75 oder dem Sonett Frey XCI, Thode 84, und in der Übersetzung der Stelle aus Baldassare Castiglione, Il cortegiano, Thode, Michelangelo II 267.

nehmbaren Kunst weg zur Verherrlichung rein geistiger Vorstellungen oder Wirklichkeiten als schön. Michelangelo aber war ganz Künstler mit stärkster sinnlicher Aufnahmefähigkeit, der von sich sagen mußte:

Mit einem Herz von Schwefel, Fleisch von Werg,
Mit Knochen, die aus trocknem Holz bestehen,
Mit einer zaum- und führerlosen Seele,
Mit hitz'ger Gier und allzu großer Lust,
Mit blinder, lahmer, schwächlicher Vernunft
Inmitten all der Schlingen dieser Welt —
Wie wär's ein Wunder, würd' ich blitzesschnell
Vom ersten Feuer, das mir naht, entzündet?
Für schöne Kunst auch, die herab vom Himmel
Mit mir gekommen, die Natur besiegt,
Wenn man um sie sich allezeit bemüht:
Nicht taub, nicht blind ward ich für sie geboren.
Der Schönheit Feuerkraft entspricht mein Wesen,
Die Schuld trägt der, der mich geweiht der Glut [58].

So empfand er als Bildhauer und Maler, längst ehe er Philosoph war, und als er gar seine schönheitsdurstige Freundschaft mit Tommaso Cavalieri und Vittoria Colonna in Sonetten ergoß, in denen platonische Gedankenspiele perlen, war er schon ein alter Mann. Wir müssen, um sicher zu gehen, näher bei den Werken den Ausgang nehmen.

Ein einziges Mal hat Michelangelo zu einem seiner Werke selbst die Erklärung gegeben: zu seiner Pietà von St. Peter. Da man nicht verstand, weshalb er die Mutter so jugendlich gemacht hatte, jugendlicher als ihren eigenen Sohn, und darob das Werk tadelte, und da Condivi mit ihm eines Tages darüber sprach, entgegnete er: Weißt du nicht, daß die keuschen Frauen sich viel frischer erhalten, als die es nicht sind? Um wieviel mehr eine Jungfrau, in die nie auch nur die geringste unlautere Begierde gedrungen ist, die den Körper hätte angreifen können? Ja, ich will dir dazu noch sagen, daß solche Frische und Jugendblüte, erhielt sie sich schon auf natürlichem Wege in ihr, wahrscheinlich auch

[58] Thode 102. Frey CIX, 94. Nach 1534.

deshalb durch göttliche Wirkung erhalten blieb, um der Welt die Jungfräulichkeit und unversehrte Reinheit der Mutter zu beweisen. Das war nicht nötig bei dem Sohne. Im Gegenteil, da gezeigt werden sollte, daß der Sohn Gottes, wie es wirklich geschehen ist, wahrhaft einen menschlichen Leib annehmen und unterworfen sein sollte allem, dem ein gewöhnlicher Mensch unterliegt außer der Sünde, so war es nicht nötig, durch das Göttliche das Menschliche zurückzuhalten, sondern es durfte in seiner Ordnung und seinem Laufe gelassen werden, so daß es jenes Alter aufwies, das es wirklich hatte. Daher brauchst du dich nicht zu wundern, daß ich aus diesem Grunde die heiligste Jungfrau, die Mutter Gottes, im Vergleich zum Sohne soviel jünger gemacht habe, als es das Alter eigentlich verlangt, den Sohn aber in seinem Alter belassen habe." „Eine Erwägung, würdig jedes Theologen", fügt Condivi hinzu — und er hat damit nicht unrecht — „bei andern vielleicht überraschend, aber nicht bei ihm, den Gott und die Natur gebildet haben, nicht bloß um Einziges mit der Hand zu schaffen, sondern würdig, jeden göttlichen Gedanken zu fassen." [54]

Es ist nicht recht, wie es meistens geschieht, an dieser Äußerung Michelangelos eilends vorüberzugehen, als ob diese theologische Überlegung für die Kenntnis des Künstlers keinen Wert habe. Im Gegenteil, als einzige Bilderklärung, die wir von Michelangelo besitzen, verdient sie alle Beachtung. Sie zeigt, daß er jede Aufgabe geistig ganz durcharbeitete. Sie war ihm nicht nur ein formales Problem, sondern auch Problem des Inhalts. Wenn Markus, so sagte er einst, in Staunen versunken vor Donatellos Werk in Or San Michele, nach Vasaris Bericht, so aussah, so kann ihm wahrlich sein Evangelium glauben. „Man malt mit dem Kopfe und nicht mit den Händen", schrieb er 1542 an den römischen Prälaten Aliotti. Er huldigte einem geistigen Realismus, der ihn drängte, den Inhalt möglichst vollkommen zum Ausdruck zu bringen und zwar mit allen Mitteln, über die ein Künstler seiner Tage verfügte, und nach den theoretischen Grundsätzen der Werkstätten seiner Zeit, wie wir sie oben kennen gelernt haben. So Inhalt und Form in Einklang zu setzen, das ist sein Schönheitsideal. Daher vermag er nicht nur die reinste Jungfrau und Mutter zu bilden, sondern in denselben Jahren auch Figuren

[54] Condivi c. 16. Vasari c. 14.



wie den weinselig lüsternen Bacchus in Florenz oder den wilden jungen Jäger Amor im South Kensington-Museum zu London. Der David in Florenz ist der ganz wirklichkeitstreu durchgebildete kühne, aber körperlich noch nicht ausgereifte Jüngling. Nicht in schönen, ausgeglichenen Formen, sondern in der inneren Einheit von Inhalt und Form liegt die Schönheit dieser Werke. Der Wunsch, die seelische Kraft seiner Menschen auszudrücken, läßt ihn die hohen Stirnen und weitgeöffneten großen Augen malen und meißeln, wie ja auch nach seinen Gedichten im Auge ihm alle Schönheit und das Geheimnis geistigen Lebens entgegenleuchtet.

Ich weiß nicht, ist es das ersehnte Licht
Von ihrem Schöpfer, das die Seele fühlt,
Ist's die Erinnerung einer andern Schönheit,
Die, einst erschaut, im Inn'ren widerscheint?
Ist's ein Gesicht, ein Traum, der, klar den Augen,
Dem Herzen gegenwärtig, Wahrheit vortäuscht,
Ein brennendes Gefühl mir hinterlassend?
Vielleicht ist's das, was jetzt mich weinen macht?
Ich fühl' es, und ich such' es und ich weiß es nicht
Zu finden, scheint mir's einer auch zu weisen.
Dies, Herrin, ward aus mir, seit ich Euch sah,
Ein Ja und Nein, ein Bittersüßes zwingt mich.
Gewißlich! Eure Augen sind's gewesen! [55]

So wenig Michelangelo, getreu den künstlerischen Grundsätzen seiner Zeit, bei der Nachahmung einer einzelnen Form stehen blieb, sondern nach einer typischen suchte, so wenig dachte er auch bei der geistigen Schönheit an die charakteristische Herausarbeitung eines einzelnen Individuums. Außer dem Bilde seines Freundes

---

[55] Das Sonett, Frey 75, Thode 106 gehört zu den am meisten durchgefeilten Michelangelos. Nicht weniger als elf Fassungen, die sich auf die Jahre 1524—42 oder 46 erstrecken, sind erhalten. In der letzten Fassung tritt in der drittletzten Zeile an die Stelle der Donna ein Signor. Der Inhalt konnte unverändert bleiben, für Michelangelos Auffassung von menschlicher Schönheit sehr bezeichnend. Zeile 3 und 4, im Original: O se della memoria della gente Alcun' altra beltà nel cor traluce sprochen nicht, wie man auf Grund der Thodeschen Übersetzung vielleicht vermuten könnte, von einer Erinnerung an eine geschaute Idee im platonischen Sinne. Doch spielt Version 3b mit dem platonischen Gedanken der Präexistenz der Seele.

Cavalieri hat er nie ein Portrait gezeichnet. Auch hier strebt er nach einem geistigen Typus. Aber es sei noch einmal wiederholt: Gerade weil er mit solcher Ernsthaftigkeit das Geistige seiner Darstellungsgegenstände auszudrücken sucht, wird sein Typus nicht schön im gewöhnlichen Sinne des Wortes, noch nach dem Maßstabe seiner Zeit. Wie kommt er dazu, den auferstandenen Christus in S. Maria sopra Minerva als nackten Heros zu geben? Um seiner Freude an einem Akte freies Spiel zu lassen? Es wäre kindisch, das anzunehmen. Akte konnte Michelangelo genug machen, und er hat nie einen gemacht, wo eine Gewandfigur angemessener war. Nein, er wagte es wahr zu machen, daß der verklärte Auferstandene unbekleidet dargestellt werden muß[56]. Das unsterbliche, blühende Leben des Verklärten aber, die vollkommene Schönheit auch seines Leibes mußten die kraftvollen Formen ausdrücken, die uns eher als die eines antiken Gottes, denn als die Christi des Heilandes vorkommen. Aus demselben Grunde konnte Michelangelo auch das Jüngste Gericht nicht anders als mit unbekleideten Figuren malen. Keine geringere Instanz hat ihm und uns das bestätigt, als der Inquisitions-Gerichtshof von Venedig. Als Paolo Veronese lasziver Darstellungen wegen angeklagt, sich auf das Jüngste Gericht berief, antwortete man ihm: Weißt du denn nicht, daß, wenn man das Jüngste Gericht darstellt, für welches man keine Kleider annehmen darf, man auch keine zu malen braucht? Was ist denn in diesen Figuren, was nicht vom Heiligen Geiste eingegeben ist?[57]

Auf diesem Drange, das geistige Leben anschaulich zu machen, beruht auch letzthin das „Terribile" seiner Gestalten, ja das Übertriebene und Gewaltsame. Er war selbst ein Mann tiefen Nachdenkens und eisernen Willens. Ernst, Kraft und Leidenschaft lebt daher auch in den Kindern, die von ihm selbst als die von ihm gezeugten bezeichnet werden, seinen Werken. Je mehr er es wagte, seinen eigenen Empfindungen zu folgen und sich dem Vorbilde der Antike und den Kunstregeln der Zeit selbständig gegenüberzustellen, um so mehr mußte jedes Werk, da es sein seelisches Erleben mit ausdrückte, seine eigene Seele widerspiegeln. So verstehen wir z. B. den Entwicklungsgang seiner Madonnen: von der antiken Madonna an der

[56] Das streift auch Kraus, Geschichte der christlichen Kunst II 2, 615, obwohl er im übrigen m. E. dem Werke nicht ganz gerecht wird.

[57] Vgl. Kraus II 2, 549.

Treppe in Florenz, der klassisch edlen und zugleich christlich ernsten Pietà in St. Peter und der Madonna in Brügge über die hoheitsvoll ernste auf dem Rundrelief im Palazzo Pitti zu der erregten in der Nuova Sagristia in Florenz, der schmerzvoll harten Pietà im Dom zu Florenz, die er ursprünglich für sein eigenes Grab bestimmt hatte, und endlich jener erschreckenden Leidensgestalt des Palazzo Rondanini, an der er noch wenige Tage vor seinem Tode gearbeitet hat.

Mein Auge, das sich sehnt nach schönen Dingen,
Die Seele, die nach ihrem Heil verlangt,
Nur eine Kraft vermag sie
Zum Himmel aufzutragen: Schau'n des Schönen [58].

Schönheit! Schönheit! war seine Losung bei jenem letzten Werke so gut als bei denen seiner Jugendzeit. Aber die Schönheit ist für ihn nun einmal nicht nur Form, sondern die Einheit von Form und Inhalt, und der Inhalt ist eine durchdachte und ganz persönlich empfundene geistige Wirklichkeit.

Wenn äuß'rer Schönheit ich, die ich erschaut,
Die Seele näh're, die im Aug' sie fasset,
So wächst das inn're Bild und jenes weicht
In Feigheit gleichsam und sich selbst nicht achtend [59].

Daher konnte Michelangelo auch nichts so sehr reizen wie die Aufgabe, ein System geistiger Dinge, einen Zyklus darzustellen. Abseits liegender, geistreicher Gedanken, „origineller“ Ideen bedurfte er dazu nicht. Der geistige Inhalt mußte nur groß und klar sein. Daher liegen, wie besonders Kraus gut gezeigt hat, seinen zyklischen Schöpfungen Gedanken zugrunde, die der Weltanschauung seiner Zeit durchaus vertraut waren. Die Frage, wie weit er und wie weit theologische Berater den Plan jeweils bestimmt haben, hat kaum Bedeutung. Denn was sein Eigenstes war, den Inhalt geistig zu durchdringen und zugleich mit Aufbietung aller künstlerischen Mittel ihn formell so zu gestalten, daß Form und

[58] Madrigal, Frey. CIX 99; Thode 103.
[59] Frey XXXIV, Thode 117, vom Jahre 1530.

Inhalt in einzigartiger Weise miteinander verschmelzen, das konnte ihm niemand geben. Es ganz zu erreichen, ist auch hier sein Schönheitsideal.

Nehmen wir als Beispiel die sixtinische Decke. Der Inhalt ist die Vollendung des in den Wandbildern angeschlagenen Themas vom tempus legis und tempus gratiae: die Hinführung der Menschheit zu Christus im tempus ante legem und in der Zeit des Alten Bundes überhaupt. Die Mittelfelder der Decke zeigen die großen und verhängnisvollen Ereignisse der Urzeit: Schöpfung, Sündenfall, Sündflut und neue Sünde. In den vier Eckbildern sehen wir die wunderbare Bewahrung des jüdischen Volkes für die Zeit Christi, in den Propheten und Sibyllen die Verkünder Christi, in den Lünetten- und Zwickelbildern über den Fenstern die Vorfahren Christi und das Volk auf der Wanderschaft, d. h. das Entgegenwachsen und Entgegenharren der Menschheit nach Christus hin. Michelangelo teilt zunächst seinen Stoff in die innerlich zusammengehörigen Gruppen und verteilt ihn demgemäß äußerlich durch das architektonische Rahmengerüst. Er macht dann aus jeder Gruppe eine noch vollkommenere Einheit, indem er gleichsam jeder eine eigene Seele und ein besonderes Leben einhaucht. Im ersten Tryptichon der Mitte z. B., wo Gott das Licht von der Finsternis scheidet und dadurch die erste Ordnung in das Chaos bringt, spiegelt er in seiner Bewegung das Emporringen des Lichtes aus der Finsternis wider: unten das Dunkel, oben das Licht. Die erhobenen Arme zerteilen das Gewölk, um noch mehr Finsternis hinabzustoßen und Licht oben einzulassen. Wendet er sich hierbei von unten rechts nach oben links, so hat er, ins Mittelfeld eintretend, die Bewegung und Drehung vollendet und stürmt nun daher, Sonne und Mond mit weitausgespannten Armen in ihre Bahnen schleudernd. Und schon sehen wir ihn im selben Bilde wieder, wie er an uns vorübergestürmt ist und hinein in die Tiefen zieht, uns dabei den Rücken kehrend, und unter seiner segnenden Hand bringt die Erde Kräuter und Bäume hervor. Dann hat er den segnenden Lauf vollendet und kommt uns im dritten Felde wieder entgegengezogen, jetzt nicht mehr wie im ersten Felde in schwerem Drängen, nicht wie im zweiten in stürmischem Schleudern und eilenden Befehlen, sondern in ruhigem Schweben, und belebt die Wasser da unten. Abwechslung herrscht in jeder Bewegung, in der ganzen Erscheinung, und die Bewegungen sind auch, wie

Alberti einmal verlangt [60], so, daß sie den Beschauer einladen, ihnen zu folgen, eine Wirkung, die durch die Bewegung und den Blick der begleitenden Engel noch bedeutend verstärkt wird. Oder um aus dem zweiten Tryptichon nur eines herauszugreifen: dreimal malt er hier die Eva, und die drei Darstellungen sind, wie Justi so feinsinnig [61] gezeigt hat, eine wahre Psychologie des Weibes: das demütig kindliche, das üppig verführerische, das vom Elend gebeugte Weib. Oder, nehmen wir die Propheten und Sibyllen. Daß die Sibyllen mehr als früher neben die Propheten gestellt wurden, lag im Geiste der Renaissance, jenem großen, weltoffenen und weltweiten Geiste, der wahrhaft „humanistisch" an das Heil der ganzen Welt dachte und deshalb auch die ganze Welt auf den Pfaden zu Christus hin sah. Man hatte statt der einen erythräischen Sibylle, die im Bewußtsein des Mittelalters lebendig geblieben war und uns allen aus dem Dies irae bekannt ist, sich nicht nur der zehn erinnert, die durch Laktantius von Varro her überliefert worden waren, sondern sie durch Erfindung von zwei neuen sogar der Zwölfzahl der Apostel angeglichen. Michelangelo stellte daher beide, Propheten und Sibyllen, nebeneinander. Das künstlerische Gesetz gebot ihm Abwechslung. Seine Anordnung, auf der einen Seite drei Propheten und zwei Sibyllen, auf der anderen zwei Propheten und drei Sibyllen zu bringen, bildet die vollkommenste Abwechslung, sowohl wenn man die Reihen entlang blickt, als wenn das Auge hinüber und herüber wandert. Eingangs- und Chorwand bleiben den Propheten vorbehalten, da sie doch der wichtigere Teil der zwei Botenscharen Christi sind. Das Gesetz der Abwechslung gebot auch Wechsel im Alter, in der Haltung, Bewegung, Kleidung und Farbe, bei einem Michelangelo vor allem in der geistigen, jedem aufgeprägten Eigenart. Das alles weiß er nun wunderbar zusammenzustimmen, bei den Männern so gut wie bei den Frauen, und dabei die biblische Rolle jedes Propheten und die legendarische der Sibyllen, die Mannigfaltigkeit geistiger Anlagen und die Eigenart geistiger Ergriffenheit zum Ausdruck zu bringen. Jede Gestalt ist ein dem Leben abgelauschter Typus, in eine höhere Form des Menschlichen erhoben. Das Visionäre liegt auf den Zügen aller; doch ist Joel mehr ein Gelehrtenkopf, Daniel hat etwas vom Dichter an sich, Isaias ist der ganz nach innen

[60] a. a. O. 122.
[61] C. Justi, Michelangelo (Leipzig 1900) 43 ff.

◆◆

gekehrte Schauende, Ezechiel der feurig Erregte, Jonas der noch ungebändigte Widerspruchsgeist, Jeremias, die großartigste Erscheinung von allen, der gramerfüllt Düsteres Ahnende. Bei der Persica ist, worauf Justi wieder so gut hingewiesen hat, das hohe Alter wunderbar durch die Kurzsichtigkeit und das Mitlispeln des Gelesenen ausgedrückt, bei der Cumäa sagen uns die schweren, knochigen, dunkelgebräunten Glieder, daß sie nicht sterben kann. Jede Figur ist auf ihre Art bis ins letzte Glied von Leben durchflutet. Wenn man will, kann man alle Gesetze, die Alberti und Lionardo darüber mitteilen, wiederfinden. Wohin das Auge sich richtet, so belehrt uns z. B. Alberti, dahin richtet sich auch unwillkürlich der Fuß. Man sehe auf das Verhältnis von Kopfbewegung, Augenrichtung und Fußstellung einmal die Reihe sich an. Überall ist das der Natur abgelauschte Gesetz auf das vollkommenste erfüllt. Alberti empfiehlt Abwechslung und Einklang der Farben. Rosa, grün und himmelblau ergeben ein schönes Verhältnis [62]. Daraufhin prüfe man das Farbenspiel der Gewänder. So ist alles, Kleines und Großes, in inneren Zusammenhang gebracht. Die Schönheit ist für Michelangelo ein unteilbares Ganze: Zyklus und Einzelfigur, der Grundgedanke und seine Glieder, Seele und Leib, Leib und Gewandung, Bewegung und Haltung, Zeichnung und Farbe, kurz Inhalt und Form, alles strömt in Michelangelos Schönheitsideal in einer einzigen wunderbaren Konzeption zusammen.

Der Raum erlaubt nicht, das noch weiter zu verfolgen. Gern möchte man zeigen, wie in die geistige Vorstellung die Stimmung des Meisters hineinspielte, wie die einzelnen Aufgaben, die ihm gestellt wurden, je in einer anderen Weise in seiner Seele anklangen und auch von da aus ihre Lösung beeinflußt wurde. So durchdringen sich in den Mediceer-Grabmälern das Problem der Form, das den Meister nicht ruhen ließ, bis er die wunderbar einfache Dreieckslösung fand, und ihn von dem geplanten Inhalte die vier Flüsse aufgeben ließ, das Problem des Inhaltes, der gerade hier in seinen Grundgedanken durchaus schlicht und überliefert, ganz eigenartig vom Künstler aufgefaßt und durchgearbeitet wurde, und das der Stimmung. Diese Gestalt der Nacht konnte nur machen, wer von sich selber sagen mußte:

---

[62] S. 138 ff.



O Nacht, o trotz des Dunkels süße Zeit
— Da jedes Wirken Frieden sucht als Ziel —
Wohl kennt und wohl versteht dich, wer dich preist[63].

Er verstand sie; denn:

Mir war bei der Geburt und in der Wiege
Die dunkle Zeit als mir verwandt bestimmt[64].

Vor allem möchte man gern zeigen, wie die Rücksicht auf den Inhalt bei Michelangelo durchaus nicht das formale Schaffen ablenkt. Das Formale ist bei ihm, wie bei jedem echten Künstler, das erste und eigentliche Gebiet. Den gedanklichen Vorwurf nimmt er deshalb aus dem Ideenschatz der Zeit, ohne lange zu grübeln. Nicht den Gedanken vor dem Beschauer auszuspinnen, sondern die formalen Lösungen zu finden, ist dann sein ganzes Bemühen, wie ein Blick auf seine Skizzen zeigt. Aber da er den Gedanken seines Vorwurfs tief und klar erfaßt hat, und da seine Seele in stärkster Stimmung mitschwingt, so bleibt der geistige Gehalt in seiner Tiefe und in seiner persönlichen Erfassung immer in den Formen erhalten, ja beide wachsen immer vollkommener zusammen, je mehr das Werk aus den Entwürfen herausreift. Doch auf diese Dinge näher einzugehen, würde hier zu weit führen.

Nur auf eines muß ich wenigstens noch hinweisen. Das Schönheitsideal Michelangelos, wie wir es kennen gelernt haben, erklärt die Tragik in seinem Schaffen. Er konnte seine großen bildhauerischen Entwürfe allein nicht vollführen, und doch mußte er fremde Hilfe ablehnen. Als Stück jener großen, nur von ihm geschauten einheitlichen Gesamtvorstellung konnte er die Einzelfigur nicht aus der Hand geben, bis sie alle jene Vollkommenheit besaß, die sein Schönheitsideal, das beim Bildwerk auch höchste technische Vollendung umschloß, verlangte. Aber wer anders als er selbst hätte sie jetzt herstellen können? Wer anders als er selbst hatte diese konzentrierte Anschauung von dem, was sie verkörpern mußte? Wenn er sie aber selbst meißelte, wie wäre es möglich gewesen, in einem Menschenleben, und mochte es noch so lang, mit einer Menschenkraft, und

[63] Frey LXXVIII. Thode 55.
[64] Frey CIX 21. Thode 53.

mochte sie noch so ungewöhnlich sein wie die Michelangelos, eine solche Fülle von lauter individuellen Gestalten zu schaffen und durchzubilden? Ja, noch mehr, diese konzentrierte Anschauung selbst mußte das Schaffen auch wieder tausendfach hemmen, weil sie ein stetes Umformen der künstlerischen Vorstellungen, ich möchte sagen, ein fortwährendes Leben und Sichbewegen der geschauten Gestalten mit sich bringt. Daher bei Michelangelo auch immer wieder der Drang, unmittelbar aus dem Steine heraus zu arbeiten, die Selbstüberwindung, die es ihn kostete, ein Modell fertig zu schaffen und sich an dieses zu halten, daher also seine vielen unfertig gebliebenen, ja verunglückten Figuren. Wie es oft das Geschick tiefer Denker ist, um der Vollkommenheit willen, die als Forderung vor ihnen steht, wenn sie ihre Werke schaffen, sie nicht vollenden zu können, so war und mußte es Michelangelos Geschick sein, um der Hoheit und Tiefe seines Schönheitsideales willen seine Verwirklichung nur im Geiste vor sich zu sehen, ohne sie ganz zur Tat werden zu lassen. Nur in den ihm zu seinem Heile aufgenötigten Werken der Malerei vermochte es der übermächtige Wille starker Päpste, ihn bis zum Abschluß durchzudrängen. Seine großen Bildhauerentwürfe aber mußten unfertig bleiben. Den harten Widerspruch zwischen dem geschauten Ideal, wo hohe Möglichkeiten uns begeistern, und der beschränkten menschlichen Kraft fühlt niemand schmerzlicher als das Genie. Glücklich, wenn ihm dafür beschieden ist, den letzten und höchsten Einklang zu finden, den zwischen Kunst und Leben, zwischen dem Schönen, Wahren und Guten. Die Bahn, auf der Michelangelo sein Schönheitsideal verfolgte, mußte ihn auch zu diesem höchsten Lebensideal führen. Die tiefe Frömmigkeit, zu der sich Michelangelo immer mehr durchrang, war kein Bruch mit seinem Künstlerideal, sondern dessen Vollendung. Wer alles so ernst nahm, wer die Schönheit so hoch faßte und so ganz sich ihr hingab, wie er, dem mußte sich auch die Frage aufdrängen, ob ihn die irdische Schönheit zu Gott, ihrem ewigen Urquell, hinführe oder vielleicht ihn das Werk über seiner Pracht den Herrn vergessen ließ. Aus seiner Seele konnte der Hilferuf dringen:

> O! laß mich Dich erblicken allerwegen!
> Wenn ird'sche Schönheit glühend mich durchdringt,

◆◆

Daß dann mein Glüh'n in Deiner Glut versinkt
Und nur in Dir sich meine Gluten regen [65].

Einheit von Inhalt und Form, verwirklicht vom Künstler nach seiner Eigenart, darin fanden wir Michelangelos Schönheitsideal. So wie er es verwirklicht hat, ist es daher sein Eigenstes, das Werk des Genius. Den Genius kann man nicht nachmachen. Aber er weist in die rechte Richtung.

Nicht alle Künstler haben die Aufgabe, einen so bedeutungsvollen Inhalt zu formen, wie Michelangelo. Aber in jedem, auch dem bescheidensten Kunstwerk lebt etwas mehr als bloße Äußerung eines Formgefühls. Der schaffende Mensch will etwas anderes als ein Tier, das nach einem gewissen Zwang seiner Natur sein Nest anlegt oder seinen Eiern eine Hülle herrichtet. Es bringt ein Werk zuwege, dem die Gesetzmäßigkeit des Entstehens das Siegel der Harmonie aufdrückt, aber kein Kunstwerk. Im menschlichen Kunstwerk lebt ein geistig vorgestelltes Bild, ein Inhalt. Es wäre verlockend, das auch bei den Werken der primitiven Völker und den Versuchen des Kindes nachzuweisen; aber das ginge ganz über den Rahmen dieser Untersuchung hinaus. Hier muß es uns genügen, die einzigartig vollkommene Verschmelzung von Form und Inhalt als das Schönheitsideal eines ganz großen Künstlers erkannt zu haben und damit zugleich, daß der Inhalt die Form bei dem echten Künstler nicht gefährdet, sondern im Gegenteil das formale Schaffen belebt, daß er auch die subjektive Eigenart nicht beeinträchtigt, sondern sie gegenüber den äußerlichen Kunstgewohnheiten der Zeit frei und selbständig erhält und doch wieder in jeder Zeit und Kultur mit der Form neue und eigenartige Verbindungen eingeht. Nur von hier aus, so scheint mir, läßt sich gegenüber der geschichtlichen und der psychologischen Betrachtungsweise der rechte Standpunkt gewinnen. Die Einheit von Inhalt und Form löst das Kunstwerk aus der Verkettung in eine blind-notwendige Abwandlung verschiedener Ausdrucksformen und sichert ihm seinen Platz auf der Höhe, wo die Schöpfungen der geistigen Persönlichkeit sich erheben. So hat es seine „Qualität“, seinen objektiven und dauernden Wert. Er entspricht der künstlerischen Größe des Meisters, und diese wieder kann

[65] Frey CXXIII. Thode 239. Die vorliegende Übersetzung im Anschluß an Walter Robert-Tornow CCLXXXV.



nur im Verhältnis zu ihrer Zeit begriffen werden. Die Einheit von Form und Inhalt ist es auch, die das Kunstwerk zu mehr macht als dem Erreger eines angenehmen physiologischen Reizes. Mit dem Sinneneindruck vermählt sie wunderbar eine geistige Anschauung. So bringt sie endlich auch Schönheit, Wahrheit und Güte in Verbindung. Schönheit ist nicht Wahrheit oder Güte, darin hat der Franzose, den wir zum Eingang erwähnten, recht. Aber unrecht hat er darin, daß diese drei Ideale Gegensätze seien. Je vollkommener das Ideal der Schönheit, um so mehr steht es mit der Wahrheit und Güte im Einklang. So nur ist die Kunst ganz menschlich. Der ganze Mensch schafft sie, der ganze Mensch genießt sie. Wie in ihm Seele und Leib, Geistiges und Sinnliches vollkommen verbunden sind, so auch in der Schönheit des Kunstwerkes.

◆◆

Die Kapelle Sixtus' V. bei S. Maria Maggiore zu Rom.

Von Hofrat Dr. **Ludwig Freiherrn von Pastor**, Professor an der Universität zu Innsbruck.

Von allen Kirchen der Ewigen Stadt liebte der gewaltige Papst Sixtus V., der ein eifriger Verehrer der Gottesmutter war, keine so sehr, wie die auf dem Esquilin thronende Liberianische Basilika S. Maria Maggiore, in der er schon als Kardinal dem gleich ihm aus dem Franziskanerorden hervorgegangenen Papste Nikolaus IV. (1288—1292) ein Marmorgrab hatte errichten lassen. Diese größte und vornehmste Marienkirche der Welt wurde laut einer noch erhaltenen Inschrift schon seit dem 6. Jahrhundert S. Maria zur Krippe (ad praesepe) genannt, weil sie eine wahrscheinlich auf Sixtus III. (432—440) zurückzuführende Nachbildung der Grotte zu Bethlehem besaß, in welcher der Weltheiland das Licht der Welt erblickt hatte. In diesem kleinen Oratorium, das sich unter dem Hauptchor der Basilika, da, wo sich jetzt eine großartige Treppenanlage den Esquilinischen Hügel hinabsenkt, befand, pflegten die Päpste in der Weihnachtsnacht das Hochamt zu halten: Gregor VII. war bei dieser Feier im Jahre 1075 überfallen und gefangen genommen worden. Infolge der durch Nikolaus IV. an der von Sixtus III. erbauten Apsis der Basilika vorgenommenen Änderungen mußte die Krippenkapelle versetzt werden; sie erhielt bei dieser Gelegenheit durch Arnolfo di Cambio Marmorbildwerke zum Schmuck, deren Reste noch erhalten sind.

Von den vielen Verehrern des altehrwürdigen Oratoriums, in welchem nachweisbar seit dem 12. Jahrhundert Reliquien von der Krippe Christi aufbewahrt wurden, war Sixtus V. einer der eifrigsten.

◆◆

Drei Monate vor seiner Wahl zum Papste hatte er links vom Hochaltar, an das Seitenschiff sich anlehnend, den Bau einer neuen Kapelle in so großen Verhältnissen beginnen lassen, daß sie einer stattlichen Kirche gleichkam. Nach seiner Erhebung auf den Stuhl Petri befahl er alsbald die Fortsetzung dieser Arbeit bei der ihm so teueren, auch sonst ausgezeichneten Kirche, die Girolamo Catena geradezu die Basilika Sixtus' V. nennt. Sein Interesse für die neue Kapelle war so groß, daß er den Bau im September und nochmals im Oktober 1585 besichtigte. Weihnachten 1586 bestand er darauf, obwohl noch allenthalben die Gerüste standen, in der neuen Kirche das Hochamt zu feiern. Im folgenden Jahr erhielt die Kapelle einen eigenen Propst und vier Kapläne.

Bei dem Bau des neuen Gotteshauses, das von seinem Stifter den Namen Sixtinische Kapelle erhielt, war, der allgemeinen Unsitte jener Zeit entsprechend, kostbares Material von antiken Bauten und vor allem vom alten Lateranpalast verwendet. Die Pietät gegen die Reste der Vorzeit, die Sixtus V. hier nur zu sehr vermissen ließ, zeigte er glücklicherweise in hohem Grade für das alte Krippenheiligtum. Um die Ehrfurcht und das Andenken daran zu erhalten, bestand er darauf, daß es mit Beibehaltung der alten Mauern und der ganzen Anlage nach der neuen Kapelle übertragen und dort unterhalb eines in der Mitte zu errichtenden Altares geborgen werde. Der geschickte Baumeister des Papstes, Domenico Fontana, löste auch diese Aufgabe, die in ihrer Art vielleicht noch schwieriger als die Überführung des Vatikanischen Obelisken nach dem Petersplatze war. Bestand doch die Kapelle aus vielen Stücken. Ihre uralten Mauern waren vielfach brüchig und von einem Fenster und dem marmornen Eingangsbogen unterbrochen. Mit berechtigtem Selbstgefühl beschreibt Fontana den von ihm selbst erfundenen Mechanismus, durch welchen er das Heiligtum der Nachwelt rettete. Die Kapelle wurde mit einem Gerüst von Holz und Eisen fest umkleidet und auch von innen mit Holz so geschickt versteift, daß sie einem einheitlichen Block gleichkam. Dann löste man sie von ihrem Fundament und übertrug sie auf Rollen siebzehn Meter weit nach ihrem neuen Platz. Dort wurde sie zunächst emporgezogen und dann auf ihr neues Fundament niedergesenkt.

Die Sixtinische Kapelle, die wie ein Querschiff die Reihe der herrlichen antiken Säulen des Mittelschiffes der Liberianischen



Basilika und deren Gebälk durch einen eingesprengten Bogen durchbricht, erinnert auf den ersten Blick an die Form der Prachtkapellen der Hochrenaissance, zeigt aber bei näherer Betrachtung unverkennbar den Einfluß der neuen Baugesinnung des Frühbarocks. Sie bildet ein vollkommenes griechisches Kreuz. Die von einem hellen Tambour gekrönte Kuppel weist eine solche Steigerung der Höhenentwicklung auf, daß sie das Ganze vollständig beherrscht und die vier kurzen Arme mit ihren Tonnengewölben ihr nur als Stützpunkte dienen. Zu beiden Seiten des Eingangs liegen in den Ecken zwei kleine viereckige Kapellen; in die rechts versetzte Sixtus V. unter dem der hl. Lucia geweihten Altar Reliquien der unschuldigen Kinder in einem altchristlichen Marmorsarkophag, die er beide S. Paolo fuori le mura entnahm. Die linke Kapelle wurde dem hl. Hieronymus geweiht, dessen höchstwahrscheinlich bei dem alten Krippenoratorium beigesetzten sterblichen Resten Sixtus V. vergeblich nachspürte.

An dem Außern der Sixtinischen Kapelle bewundert man die feinen und harmonischen Verhältnisse; diese bleiben auch im Innern trotz des verschwenderischen Einzelschmuckes allenthalben leicht übersichtlich. Wo man hinblickt, glänzen kostbare Marmorarten aller Farben, Alabaster, Jaspis, vergoldeter Stuck und Malereien. Die Verzierungen, sparsam im Außern, häufiger im Innern, weisen das Wappen des Stifters auf, während die von Paris Nogari und andern ausgeführten Malereien sich meist auf das Geheimnis der Menschwerdung beziehen. Den Altar, der sich in der Mitte unter der Kuppel und über der Krippenkapelle erhebt, schmückt ein zur Aufbewahrung des heiligen Altarsakramentes bestimmtes, bronzevergoldetes Tabernakel. Dies Werk des Bastiano Torrigiani und Lodovico del Duca stellt eine Nachbildung der Kapelle dar, die es schmückt. Vier Engel tragen das Tabernakel mit der einen Hand, während sie mit der andern Füllhörner halten, aus denen Kerzen ragen. Von diesem Altar führt eine Doppeltreppe zu dem Krippenheiligtum hinab.

In den Seitennischen der Rückwand der Kapelle ließ Sixtus V. die von Lionardo da Sarzana nach einem Modell des Prospero Bresciano ausgeführten Marmorstatuen der Apostelfürsten Petrus und Paulus aufstellen. An der Seitenwand des linken Armes ließ der

Papst seinem hochverehrten Freunde und Wohltäter Pius V. ein prachtvolles Grabmal errichten, während er zur Überraschung seiner Umgebung schon im Juli 1587 gegenüber in dem rechten Arm seine eigene Ruhestätte zu bereiten befahl.

Als Sixtus V. im Sommer 1586 den Befehl zur Anlage des Grabmals Pius' V. gab, bestimmte er dafür nicht weniger als 25 000 Scudi. So konnte ein dreigeschossiges Werk von gewaltigen Dimensionen entstehen, das gleichsam als zweite Wand einen großen Teil der Mauer vollständig bedeckt. Die Anlage weist einen Typus auf, der unter den nächsten Pontifikaten für die Papstgräber herrschend wurde. Der Zusammenhang mit Michelangelos Mediceergräbern ist deutlich erkennbar. Er zeigt sich auch darin, daß die Seitenteile die gleiche Breite und Höhe haben wie die Mittelnische, die allerdings durch einen gesprengten Giebel etwas hervorgehoben ist. Daneben bemerkt man noch andere Unterschiede, die für die Barockkunst charakteristisch sind. Der Sockel ist niedrig, da er ja nicht mehr als Rückwand für einen Sarkophag mit Liegestatuen zu dienen hat; das Hauptgeschoß ist infolgedessen tiefer herab und dem Beschauer näher gerückt; aus der Attika ist ein zweites Geschoß mit Reliefeldern, Karyatiden und stark ausladendem und verkröpftem Gebälk geworden; Reliefs füllen auch die seitlichen Nischen unten, und zur Ausgleichung der Proportionen mußten die Künstler noch zu bunten Marmorplatten ihre Zuflucht nehmen.

Die sitzende Statue Pius' V., mit der zum Segnen erhobenen Rechten, welche die Mittelnische schmückt, ist ein Werk des Lionardo da Sarzana, ausgezeichnet durch Porträtähnlichkeit wie durch den großartig plastischen, an die Antike erinnernden Faltenwurf der Gewänder des im vollen Pontifikalschmuck Dargestellten. Ende September 1586 besah Sixtus V. die Statue in der Werkstätte des Meisters und wohnte auch ihrer Aufrichtung im Juni 1587 bei. Er war sicher auch an der Abfassung der Grabschrift beteiligt, die von Pius V. rühmt, daß er in Nachahmung der alten heiligen Päpste den katholischen Glauben verbreitet und die kirchliche Disziplin hergestellt habe, bis er nach ruhmreicher Regierung, noch Größeres planend, zum Schaden der ganzen Christenheit in seinem 68. Jahre vom Tode ereilt worden sei.



Unterhalb der Papststatue ist mit vergoldeten Bronzezieraten der Sarkophag aus Verde antico als Konsolengrab zwischen den Piedestalen der beiden mittleren Prachtsäulen aufgestellt. Das Relief zur Rechten der Statue Pius' V. zeigt die Übergabe des Kreuzesbanners an den zum Oberbefehlshaber der Liga gegen die Türken bestimmten Marc Antonio Colonna. Auf dem Gegenstück an der andern Seite erteilt Pius V. dem den französischen Katholiken zur Hilfe gegen die Hugenotten gesandten Grafen von Santa Fiore den Feldherrnstab. Diesen von dem Niederländer Van den Vliete ausgeführten, durch Licht und Schatten malerisch wirkenden Reliefs entsprechen zwei kleinere im oberen Geschoß, die an die Siege über die Türken und über die Hugenotten erinnern, während in der Mitte die Krönung Pius' V. dargestellt ist. Die Spitze des Giebels krönt das Wappen dieses Papstes.

In den Nischen zu Seiten des Grabmals ließ Sixtus V. mit Beziehung auf den Orden, dem Pius V. angehört hatte, links die Marmorstatue des hl. Dominikus von Gian Battista della Porta, rechts die des Petrus Martyr von Giov. Antonio da Valsoldo anbringen. Er selbst wählte für die Nische zu Seiten seines Grabmals gleichfalls Heilige des Ordens, aus dem er hervorgegangen war: rechts Franziskus von Assisi von Flaminio Vacca, links Antonius von Padua.

Welche Bedeutung Sixtus V. dem Grabmal Pius' V. beilegte, erhellt deutlich aus seinen Beratungen mit Kardinal Santori, wie aus den Feierlichkeiten, die er mit der am 8. Januar 1588 vorgenommenen Übertragung der Leiche des großen Papstes von St. Peter nach S. Maria Maggiore verband. Am 11. Januar erschien der Papst mit 44 Kardinälen zu einer Totenmesse, bei der er selbst die Absolution vornahm; die damals von dem Brevensekretär Boccapaduli gehaltene Rede fand allgemeine Bewunderung.

Als der Papst am 30. Juli 1589 zur Messe in S. Maria Maggiore erschien, wurde seine noch nicht ganz vollendete Grabstatue, ein einfaches edles Werk des Valsoldo, enthüllt. Sie stellt Sixtus V. im Gebet kniend und nach dem Tabernakel hinschauend dar, das zu Weihnachten des gleichen Jahres zur Aufstellung gelangte. Das eigene Grab mit seiner Statue zu erblicken, bereitete einem Manne von der Art Sixtus' V. wohl kaum eine besondere Erregung, denn



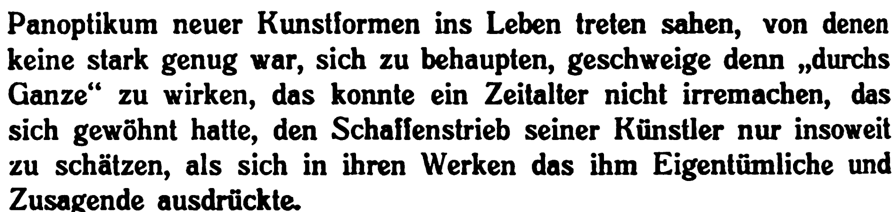
seit seiner Erhebung zur höchsten Würde rechnete er mit einem kurzen Pontifikat. Daher auch die fieberhafte Hast, mit der er die Ausführung seiner künstlerischen Unternehmungen betrieb, durch die er der Ewigen Stadt jenen Stempel monumentaler ernster Größe und Majestät aufdrückte, der sie vor allen anderen Hauptstädten der Welt auszeichnete.

Die zum Teil ungedruckten Quellen entnommenen Belege werden in der „Geschichte der Päpste“ gegeben werden.

Zu Goethes Ansichten über bildende Kunst.

Von Professor **Karl Muth** in München.

Seitdem die Romantiker des Weisen von Weimar Ansichten über bildende Kunst bekämpften bis zu dem Grade, daß Friedrich Schlegel erklärte, „die ‚Propyläen' schadeten der Kunst und so durchs Ganze", ist der Streit über die „klassizistische Eingeengtheit Goethes", über seine „veralteten Kunstanschauungen" nicht mehr zur Ruhe gekommen. Man hat sich daran gewöhnt, seine Bemühungen um bildende Kunst nicht sehr ernst zu nehmen, ja man hat ihn dafür verantwortlich gemacht, daß in Deutschland die Kunstübung für längere Zeit auf einen toten Punkt geraten sei: erst der Bruch mit der klassizistischen Tradition habe die Künstler befähigt, sich wieder wahrhaft schöpferisch zu betätigen, während sie vorher auf das Prokrustesbett einer mehr oder minder sklavischen Nachahmung der Alten gespannt und dadurch zu einer rein formalistischen Kunstübung verurteilt gewesen wären. Diese Meinung über Goethes Einfluß auf die Kunst hat nicht wenig dazu beigetragen, eine ernste Beschäftigung mit seinen wirklichen Ansichten hintanzuhalten, und die Unwissenheit in diesem Punkte hat das allgemeine Umsichgreifen dieser falschen Meinung wiederum begünstigt. Auf Goethe zu schelten, galt in gewissen Kreisen noch vor gar nicht langer Zeit geradezu als Erweis einer künstlerischen Absage an eine leblose und unfruchtbar machende Kunstanschauung, von der man sich nur wegzuwenden brauche, um auch schon sogleich aller Segnungen der neugewonnenen künstlerischen Freiheit im eigenen Schaffen teilhaftig zu werden. Daß unser Kunstwesen seitdem, statt zu einer selbständigeren, auf das Ganze unseres Lebens kraftvoll und formbildend einwirkenden Entfaltung zu kommen, von einem Experiment ins andere verfiel, daß wir innerhalb weniger Generationen ein ganzes



Panoptikum neuer Kunstformen ins Leben treten sahen, von denen keine stark genug war, sich zu behaupten, geschweige denn „durchs Ganze" zu wirken, das konnte ein Zeitalter nicht irremachen, das sich gewöhnt hatte, den Schaffenstrieb seiner Künstler nur insoweit zu schätzen, als sich in ihren Werken das ihm Eigentümliche und Zusagende ausdrückte.

Wer immer heute die wahren und unendlich aufschlußreichen Gedanken Goethes über bildende Kunst wieder zur Geltung zu bringen sucht, muß, um sich keinem Mißverständnis auszusetzen, von vorne herein einen scharfen Trennungsstrich ziehen zwischen Goethes Ansichten vom Wesen der bildenden Kunst, seinen erkennenden Bemühungen um das Problem der künstlerischen Form einerseits und seiner Geschmacksrichtung und seinen praktischen Versuchen der Kunstförderung anderseits. Nach der Seite seiner Kunstempfänglichkeit, seiner Geschmacksrichtung gehörte Goethe durchaus seiner Zeit an. Hier hatte er sich nicht selbst schöpferisch über sie erheben und ihr nicht wie als Dichter den Weg in neue, unentdeckte Gebiete weisen können. Nur ahnend, intuitiv denkend vermochte er in Anlehnung an bereits Vorhandenes und mit Hilfe seiner naturwissenschaftlichen Methoden hinter das Geheimnis des sinnlich bildnerischen Tuns des Menschen zu kommen. Die Erscheinungen der Kunstgeschichte waren ihm wie das große Reich der eigentlichen Natur auch eine Naturwelt, nur von höherer Art, gleichsam eine Natur über der Natur, und so wie er dem morphologischen Geheimnis im Verfahren der niederen Natur auf die Spur zu kommen trachtete, so hielt er unerschütterlich an dem Glauben fest, auch in dem höheren Naturbereich des geistigen Bildens seien Gesetze wirksam, die, wenn richtig erkannt, uns befähigen, das Wesen der künstlerischen Form, Gestaltung und Komposition vernünftig zu begründen und so dem Urteil die sichersten Anhaltspunkte zu geben. Insofern das Kunstwerk eine Hervorbringung des menschlichen Geistes ist, muß es in diesem Sinn auch ein Werk der Natur heißen. Diese tiefe Einsicht in die Einheit von Natur und Kunst läßt Goethe jedoch nicht die „ungeheure Kluft" übersehen, durch die jedes vollkommene Kunstwerk von einem Werk der bloßen Natur getrennt ist. Zwar hat „alle echte Kunst ein reales Fundament", aber „sie selbst ist nicht realistisch". Über weniges in den bildenden Künsten hat Goethe so gründlich nachgedacht wie über Wirklichkeit und Wahrscheinlichkeit

in den Kunstwerken, und so wichtig schien ihm diese Einsicht gerade für die breite Masse, daß er, zu leichterem Verstehen dieser Frage sich dort, wo er sie behandelte, mehrmals der unterhaltenden Formen des Gesprächs und der Erzählung bediente.

So befremdlich es sich zunächst anhören mag, so ist es doch absolut richtig: Goethe, der in der klassischen Manier geschmacksmäßig Heimische, der allem primitiven und barbarischen Kunsttasten so tief Abgeneigte, wäre seiner eigenen Tendenz gemäß dennoch einer der ersten gewesen, gewissen Versuchen unserer allerneuesten Künstler leidenschaftliche Teilnahme zu bezeigen. Denn gerade das, was heute unsere jungen Maler und Bildhauer so inbrünstig bewegt, sie mögen praktisch noch so weit vom Ziele sein — das hat vor mehr als hundert Jahren den Inhalt von Goethes Denken auf dem Gebiet der künstlerischen Formlehre ausgemacht: empirisch dem Gesetz der Form in allem Geschaffenen und vornehmlich in dem Werk von Künstlerhand auf die Spur zu kommen, gleichsam auf dem Wege formaler Abstraktion die künstlerischen Urphänomene zu erspähen, um von ihnen aus dann die Übersetzung ins Individuelle und Differenzierte zu begreifen und zu meistern. Wie bei unsern Modernsten, so hatten schon bei Goethe diese Bemühungen den einzigen Zielgedanken, zu einem Stil in der Kunst zu gelangen.

Es ist hier wie dort ein durchaus rationalistisches Verfahren, das aus der Welt der Wissenschaft auf das Künstlerische übertragen wird. Das kann nur den befremden, der verkennt, daß auf dem Grunde allen Stilsuchens notwendig ein rationalistisches Element liegt. Im selben Maße, als der schaffende Künstler sich aus dem Unbewußten seiner Eingebungen zu ihrer Verwirklichung in einer geistigen Form erhebt, gesellen sich dem inneren Schauen auch die bewußten Kräfte der Reflexion. Zu dieser Einsicht muß unsere durch romantische Ideen verseuchte Zeit sich durchringen, sollen wir das Wesen der wahren und großen Kunst wieder begreifen lernen, einer auf klassischer Tradition beruhenden Kunst, im Gegensatz zu der alles romantische Wesen nichts anderes als Auflösung bedeuten kann.

Goethe sowohl wie unsere modernsten Künstler gehen von der Naturwissenschaft aus. Doch ist Goethes Trachten im Gegensatz zu der vorwiegend gefühlsmäßig kosmischen Einstellung unserer Expressionisten mehr auf erkenntnismäßige Erfassung des Problems gerichtet. Er glaubte der Natur abgemerkt zu haben, „wie sie ge-

setzlich zu Werke geht, um lebendiges Gebild als Muster alles Künstlerischen hervorzubringen". Auch der Künstler ist an gesetzliche Tatsachen gebunden. Nur wo er sie erkennt, wird er befähigt, stilbildend zu wirken. „Stil in der Kunst", so erklärt Goethe, „ruht auf den tiefsten Grundfesten der Erkenntnis, auf dem Wesen der Dinge, insofern uns erlaubt ist, es in sichtbaren und greiflichen Gestalten zu erkennen." Je reiner also ein Kunstwerk das Wesen der Dinge selbst ausspricht, um so mehr Stil hat es.

Als Goethe diese und ähnliche Gedanken äußerte, war es ihm um nichts Geringeres dabei zu tun, als eine Revolution der Künste herbeizuführen. In seinen Glossen zu Diderots Versuch über die Malerei machte er dem Franzosen den Vorwurf, er hindere jene Revolution der Künste, die er hervorzurufen geholfen habe, an ihrem wahren Fortgange, indem seine Maximen sich „auf der breiten Fläche des Dilettantismus und der Pfuscherei zwischen Kunst und Natur hinschleifen und ebensowenig geeignet sind, eine gründliche Kenntnis der Natur als eine gegründete Tätigkeit in der Kunst zu befördern". Goethe als Kunstrevolutionär! Das scheint auf den ersten Blick eine mehr kühne als richtige Betrachtungsweise. Und dennoch sprechen wir es aus, daß in der ruhigen und so gar nicht aufreizenden Weise, mit der Goethe über bildende Kunst spricht, so grundstürzende Gedanken zum Ausdruck kommen, daß sie den damaligen Kunstbetrieb umzuwälzen imstande gewesen wären, hätte man sie in ihrer ganzen Tragweite so übersehen und begreifen können, wie dies heute uns möglich ist.

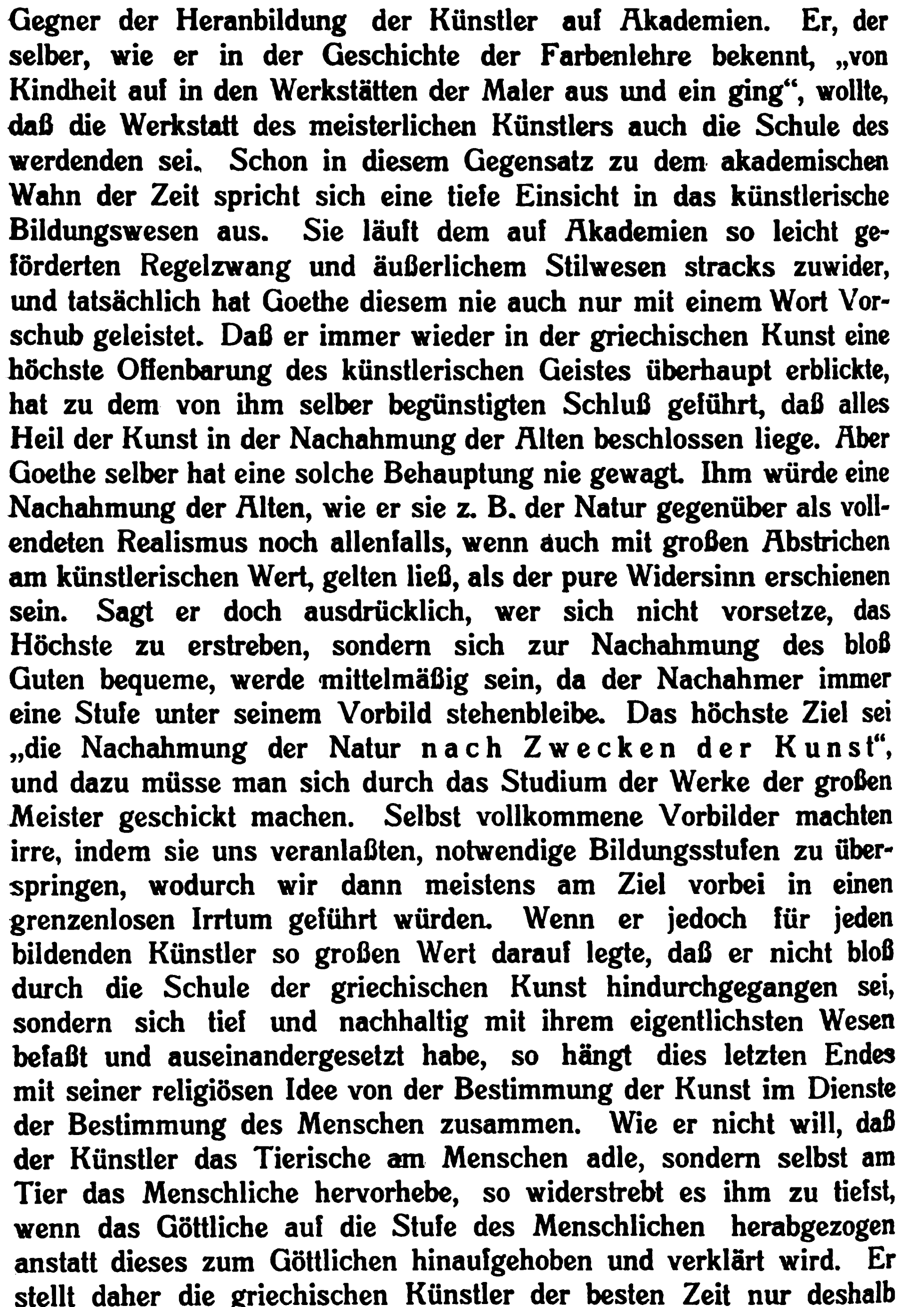
Aber auch gegenwärtig besteht bei den meisten, die über Goethes Kunstabsichten absprechen, noch die falsche Auffassung, diese seien im Grunde genommen rein klassizistisch im Sinne einer Anlehnung an die Antike. Man stützt sich dabei auf die zahlreichen bewundernden Äußerungen des Dichters, der nicht nur selber im Anblick der antiken Bildwerke sein entscheidendes Kunsterlebnis hatte, sondern auch immer wieder junge Künstler aufforderte, ihre künstlerischen Vorbilder bei den Alten zu suchen und in deren Studium des letzten und eigentlichsten Sinnes der Kunst innezuwerden. Aber mehr noch als diese scheinbare Einseitigkeit hat die unglückliche Art, wie Goethe in hohem Alter durch Preisausschreibungen und Preiszuerteilungen die Kunstübung praktisch zu fördern bemüht war, das Urteil über seine eigentlichen Ideen ungünstig beeinflußt und diese selber für

◆◆◆

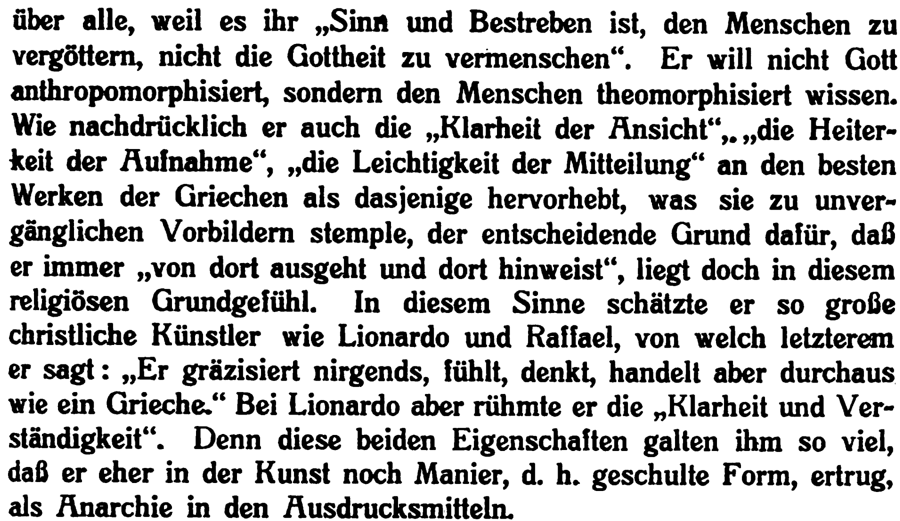
lange hin unwirksam gemacht. Sei es, daß ein gewisser Eigensinn und Pedantismus des Alters, sei es, daß der nun einmal trotz wirklich umwälzender Gedanken in ihm fortwirkende schwächliche Zeitgeschmack früherer Jahre ihm hier einen Streich spielte, er bedachte mit seiner Gunst so akademisch langweilige und ausgeklügelte Arbeiten, daß sich der damaligen Künstlerwelt mit Recht eine Enttäuschung und ein Unwille bemächtigte. Er, der sich keinen Augenblick darüber im Zweifel befunden hatte, daß Kunst kein Arbeiten nach Regeln und Vorbildern sei, sondern ein Schaffen nach Kunstgesetzen, die, um seine eigenen Worte zu gebrauchen, „ebenso wahr in der Natur des bildenden Geistes liegen, als die große allgemeine Natur die organischen Gesetze ewig tätig bewahre", er hatte nicht erkannt, daß die Unfähigkeit sich seiner lebendig wirkenden Ideen gleich wie toter Regeln bediente. Diese Willfährigkeit hat seinem Selbstgefühl zwar geschmeichelt, seinem Ansehen aber geschadet.

So konnte es kommen, daß der Verfasser eines Buches über Goethe und die bildende Kunst mit Bezug auf die ganze Spätzeit Goethes, in die doch, wie Wilhelm Niemayer [1] mit Recht sagt, „eine der wichtigsten Urkunden der geistigen Erziehung unserer Nation", die „Propyläen", fallen, zu behaupten wagte, für die innere Geschichte der Kunst sei „dieser Abschnitt in Goethes Leben ohne tiefergehende Bedeutung" [2]. Der Umstand, daß Goethe in hohem Alter praktisch zwar nachsichtig und milde, ideell aber um so unerbittlicher und strenger wurde, beweist nur, daß es Goethe bei seinem Denken über Kunst um letzte Einsichten, nicht aber um praktische Wirkungen ins Große zu tun war. Er wußte, daß nichts so sehr von der Zeit abhängt als die wahre Kunst, indem auch der darin höchst Begabte gewisser fördernder Umstände nicht entraten kann, um das Vollkommene zu leisten. Drum muß man zwar die Idee des Vollkommenen immer neu und besser zu erkennen und zu verkünden suchen, aber mit den Menschen Geduld haben, denn schon allein dadurch, daß man das Bewußtsein des Echten und Großen in der Kunst lebendig erhält, verweist man alles Mittelmäßige, Ungenügende, Halbgelungene auf den Platz und Rang, der ihm gebührt und bringt es auf die Dauer um seine schädliche Wirkung. Goethe war ein

[1] Einleitung zu den Schriften über bildende Kunst. 31. Bd. in Goethes Werken, herausg. v. Karl Alt (Bong, Berlin) S. CXXII.
[2] Volbehr (Leipzig 1895) S. 243.



Gegner der Heranbildung der Künstler auf Akademien. Er, der selber, wie er in der Geschichte der Farbenlehre bekennt, „von Kindheit auf in den Werkstätten der Maler aus und ein ging“, wollte, daß die Werkstatt des meisterlichen Künstlers auch die Schule des werdenden sei. Schon in diesem Gegensatz zu dem akademischen Wahn der Zeit spricht sich eine tiefe Einsicht in das künstlerische Bildungswesen aus. Sie läuft dem auf Akademien so leicht geförderten Regelzwang und äußerlichem Stilwesen stracks zuwider, und tatsächlich hat Goethe diesem nie auch nur mit einem Wort Vorschub geleistet. Daß er immer wieder in der griechischen Kunst eine höchste Offenbarung des künstlerischen Geistes überhaupt erblickte, hat zu dem von ihm selber begünstigten Schluß geführt, daß alles Heil der Kunst in der Nachahmung der Alten beschlossen liege. Aber Goethe selber hat eine solche Behauptung nie gewagt. Ihm würde eine Nachahmung der Alten, wie er sie z. B. der Natur gegenüber als vollendeten Realismus noch allenfalls, wenn auch mit großen Abstrichen am künstlerischen Wert, gelten ließ, als der pure Widersinn erschienen sein. Sagt er doch ausdrücklich, wer sich nicht vorsetze, das Höchste zu erstreben, sondern sich zur Nachahmung des bloß Guten bequeme, werde mittelmäßig sein, da der Nachahmer immer eine Stufe unter seinem Vorbild stehenbleibe. Das höchste Ziel sei „die Nachahmung der Natur nach Zwecken der Kunst“, und dazu müsse man sich durch das Studium der Werke der großen Meister geschickt machen. Selbst vollkommene Vorbilder machten irre, indem sie uns veranlaßten, notwendige Bildungsstufen zu überspringen, wodurch wir dann meistens am Ziel vorbei in einen grenzenlosen Irrtum geführt würden. Wenn er jedoch für jeden bildenden Künstler so großen Wert darauf legte, daß er nicht bloß durch die Schule der griechischen Kunst hindurchgegangen sei, sondern sich tief und nachhaltig mit ihrem eigentlichsten Wesen befaßt und auseinandergesetzt habe, so hängt dies letzten Endes mit seiner religiösen Idee von der Bestimmung der Kunst im Dienste der Bestimmung des Menschen zusammen. Wie er nicht will, daß der Künstler das Tierische am Menschen adle, sondern selbst am Tier das Menschliche hervorhebe, so widerstrebt es ihm zu tiefst, wenn das Göttliche auf die Stufe des Menschlichen herabgezogen anstatt dieses zum Göttlichen hinaufgehoben und verklärt wird. Er stellt daher die griechischen Künstler der besten Zeit nur deshalb



über alle, weil es ihr „Sinn und Bestreben ist, den Menschen zu vergöttern, nicht die Gottheit zu vermenschen“. Er will nicht Gott anthropomorphisiert, sondern den Menschen theomorphisiert wissen. Wie nachdrücklich er auch die „Klarheit der Ansicht“, „die Heiterkeit der Aufnahme“, „die Leichtigkeit der Mitteilung“ an den besten Werken der Griechen als dasjenige hervorhebt, was sie zu unvergänglichen Vorbildern stemple, der entscheidende Grund dafür, daß er immer „von dort ausgeht und dort hinweist“, liegt doch in diesem religiösen Grundgefühl. In diesem Sinne schätzte er so große christliche Künstler wie Lionardo und Raffael, von welch letzterem er sagt: „Er gräzisiert nirgends, fühlt, denkt, handelt aber durchaus wie ein Grieche.“ Bei Lionardo aber rühmte er die „Klarheit und Verständigkeit“. Denn diese beiden Eigenschaften galten ihm so viel, daß er eher in der Kunst noch Manier, d. h. geschulte Form, ertrug, als Anarchie in den Ausdrucksmitteln.

Seine hohe Schätzung der antiken Kunst gründet außerdem in seiner Ansicht, daß von allen Zeiten her die Bildhauerkunst das eigentliche Fundament aller bildenden Kunst gewesen sei. Als den Hauptzweck der Plastik aber erklärt er, daß die Würde des Menschen innerhalb der menschlichen Gestalt dargestellt werde. Zu diesem Zweck muß der Künstler zunächst das Natürliche der menschlichen Erscheinung von Grund auf beherrschen. Er wird nicht nur die äußere Form gewissenhaft nachzubilden trachten, sondern erkennend ins Innere dringen und den Bau des menschlichen Körpers durch die Muskeln, Sehnen und Bänder bis auf die Knochen gründlich studieren und durchüben. Denn nur so wird er in seinen Werken „nicht nur etwas leicht und oberflächlich Wirkendes, sondern wetteifernd mit der Natur etwas geistig Organisches hervorbringen und seinem Kunstwerk einen solchen Gehalt, eine solche Form geben, wodurch es n a t ü r l i c h zugleich und ü b e r n a t ü r l i c h erscheint.“ Denn die künstlerische Nachbildung soll die Natur „in Absicht auf Erscheinung“ überbieten. Es kommt also nicht im geringsten auf sogenannte Richtigkeit im Kunstwerk an. Der Künstler muß vielmehr die Freiheit haben, „zu höheren Zwecken mit Vorsatz einen Fehler zu begehen“. Dazu bedarf er allerdings der Kenntnis des Richtigen; aber das Richtige selbst ist, so sagt Goethe, „nicht sechs Pfennige wert, wenn es weiter nichts zu bringen hat“. Hingegen muß innerhalb des Reiches der Wahrscheinlichkeit im

Kunstwerk „das Höchste geliefert werden, was sonst nicht zur Erscheinung kommt". Denn der Künstler will ja das Innere im Äußeren darstellen. Ist dies nur dadurch zu erreichen, daß man der Natur Gewalt antut, so mag es immerhin geschehen. Die Kunst steht über der empirischen Natur, und „eine Abweichung, von deren Notwendigkeit man überzeugt ist, kann nicht zum Fehler werden".

Aber nicht genug, dem realistischen Unwesen entgegenzuwirken und die Zeitgenossen für die höhere Wahrheit in den Werken der großen Meister empfänglich zu machen, muß man auch den Schaffenden selbst zum Bewußtsein bringen, wie viel für ein glückliches Gelingen von der Wahl des richtigen Gegenstandes abhängt. Nicht alles ist für künstlerische Darstellung geeignet, weder des Malers noch des Bildhauers, obwohl hier große Unterschiede walten, und der wahre Künstler bekundet eine gewisse Größe schon in den Aufgaben, die er sich stellt oder die er ablehnt. War der junge Goethe der Sturm- und Drangzeit noch der in den Tagen des sog. Impressionismus wiederaufgelebten Meinung, es sei „für den echten Künstler gleichgültig, ob er das Gesicht der Geliebten, seine Stiefel oder die Antike darzustellen habe", so lesen wir im Jahre 1788 bei ihm: „Ich komme immer auf mein Altes zurück: wenn der Künstler einen echten Gegenstand hat, so kann er auch etwas Echtes machen." Wo für einen Gegenstand keine erhöhte Teilnahme möglich ist oder gar das sittliche Gefühl beleidigt wird, kann auch die höchste Kunstfertigkeit keinen Ausgleich schaffen, der die künstlerische Leistung zu einem Kunstwerk stempelte. Gelegentlich der Betrachtung eines bildlich dargestellten Faustkampfes zwischen Sphinxen und Harpyien, worin die letzteren als die Unterdrückten erscheinen, gesteht er dem Maler zwar große Kunstvorteile aus dem Kontrast zu, erklärt aber den Zuschauer als unbefriedigt, denn er könne dieses Motiv zuletzt bloß als mechanisch anerkennen und empfinde daher durchaus etwas Ungemütliches; „denn auch Ungeheuer will man überwunden, nicht unterdrückt sehen". Auf die neuere Zeit angewendet, führt dieser Grundsatz, der einem tief sittlichen Empfinden entstammt, zum Ausschluß von einer ganzen Reihe von Kampfszenen, zu deren Darstellung sich gerade der Künstler unserer Tage durch äußerliche Umstände aufgefordert sieht. Überall, wo Kämpfende, sodann aber Sieger und Besiegte charakteristisch gegeneinander gestellt werden, verlangt Goethe, daß

dabei „ein Gleichgewicht erhalten und die sittliche Teilnahme an beiden nicht gestört werde". Wo „der Gegensatz von Gewaltsamkeit und Unschuld" sich „allzu schreiend" ausspricht, wie beim bethlehemitischen Kindermord, ist der Anblick ebenso „unerträglich", wie wenn „bewaffnete Spanier im Kampfe mit nackten Amerikanern vorgestellt" werden. Christen über Türken siegend, will er gelten lassen, „besonders wenn das christliche Militär im Kostüm des 17. Jahrhunderts auftritt, weil hier der innere Gegensatz groß und fühlbar ist; aber Christen gegen Christen machen kein gutes Bild".

Welche Betrachtungen ließen sich nicht gerade heute an eine solche Bemerkung knüpfen! Hier hat der „alte Heide" das richtigere Gefühl als viele „Christen" unserer Tage. Die nähere Begründung, die Goethe dieser Ansicht folgen läßt, hat uns der überstandene Krieg nur allzu schmerzlich zum Bewußtsein gebracht; „wenn wir die Lage der Welt wohl überdenken, so finden wir, daß die Christen durch Religion und Sitten alle miteinander verwandt und wirklich Brüder sind, und daß uns nicht sowohl Gesinnung und Meinung als Gewerbe und Handel entzweien". Deshalb können „Deutsche und Franzosen, obgleich politisch und moralisch im ewigen Gegensatz, nicht mehr als kämpfend bildlich vorgestellt werden". Und wenn Goethe schon damals auf die gegenseitige Annäherung an den „Militärputz", die sich fast gleichende Uniformierung, als auf ein äußeres Hindernis deutet, wie viel größer ist diese Schwierigkeit seitdem geworden, da Feldgrau und Stahlhelm die Unterschiede auf Kleinigkeiten einschränken! Aber auch diese geringe Ungleichheit fiele für den Bildhauer, der nicht Kleider, sondern Menschen bilden will, fort, und so bliebe nichts übrig als „hübsche Leute", die einander morden, und die fatale Schicksalsgruppe von Eteokles und Polynices müßte immer wiederholt werden, welche bloß durch die Gegenwart der Furien bedeutend werden kann.

Welch eine hohe sittliche Bildung spricht aus solchen Anschauungen, von denen unsere Mitwelt bei ihrer Beschäftigung mit Fragen der Kunst kaum noch berührt wird! Das Problem des „günstigen oder ungünstigen Gegenstandes" in Hinordnung auf die innere Verträglichkeit mit der Aufgabe der Kunst hat deshalb aufgehört, uns im gleichen Maße zu beschäftigen, weil unser Kunstbegriff tief unter den Goetheschen herabgesunken ist.

Viel wichtiger für unsere trübe Gegenwart, als ihr das Zufällige, Menschlich-Vergängliche und Allzupersönliche in Goethes Leben nahezubringen, ja geradezu einzig notwendig ist es daher, sie wieder in die hohen Gedanken einzuführen, aus denen sich das künstlerische und dichterische Schaffen Goethes befruchtete. In diesen Ideen war der Grund zu einer hohen Kultur gelegt. Diese Ideen sind uns fremd geworden. Wer unserem Volk heute vorsagt, daß unsere Kultur sich auf dem Idealismus unserer Klassiker aufbaue, kennt weder die ästhetisch-sittliche Ideenwelt eines Goethe und Schiller, noch hat er ein Gefühl für das Chaotische und Willkürliche unserer tatsächlichen Verhältnisse. Die Revolution auf dem Gebiet der Künste, die sich längst vor dem Zusammenbruch der heutigen Weltordnung anbahnte, ist nichts anderes als die Reaktion gegen eine völlig hohl und äußerlich gewordene Kunstbetätigung. Wenn das, was sie hervorrief, auch selber noch eine nichts weniger als befriedigende Schau bietet, so sind die Grundtendenzen doch jedenfalls den Goetheschen theoretisch näher verwandt als alles, was das ganze 19. Jahrhundert schulmäßig zutage gefördert hat. Wir sind wieder bemüht, die künstlerischen Urphänomene zu erfassen und von da aus unserem Kunstschaffen Wahrheit, objektive Größe und Bedeutsamkeit zu erobern.

Stimmung und Künstlerwillkür haben unserem Geschlecht die Sicherheit des Formgefühls vernichtet. Nur wo eine starke Tradition ihnen Schranken setzt, wirken sie schöpferisch. Eine traditionsfähige Form selber zu schaffen, vermögen sie nicht. Allem Stilsuchen liegt ein rationelles Element zugrunde. Daher mutet die neueste Kunst vielfach so abstrakt und schemenhaft an. Sie ist nur der übertreibende Rückschlag gegen modische Stimmungskunst. In demselben Maße, als der schaffende Künstler sich aus dem Unbewußten seiner Eingebungen zu ihrer Verwirklichung in einer geistigen Form erhebt, müssen sich dem inneren Schauen auch die bewußten Kräfte der Reflexion gesellen. Zu dieser Einsicht hat unsere durch romantische Ideen verseuchte Zeit sich durchzuringen wieder begonnen, und in demselben Maße, als sie darin fortschreitet, wird sie auch das Wesen der wahren und großen Kunst wieder begreifen lernen, einer auf klassischer Tradition beruhenden Kunst, im Gegensatz zu der alles romantische Wesen nichts anderes als Auflösung bedeuten kann.

◆◆◆

Ehret eure deutschen Meister!

Von Robert B. Witte, Architekt in Dresden.

Auf der Katholikenversammlung im Jahre 1900 zu Bonn wurde für die christliche Kunst u. a. folgender Leitsatz aufgestellt: „Wie alles in der Kirche, so soll auch ihre Kunsttätigkeit auf dem Grunde der Tradition ruhen und kann darum nicht allen, oft sich rasch ablösenden Wandlungen des Geschmackes folgen. Wie aber die Kirche in all ihren Veranstaltungen den berechtigten Forderungen der Zeit sich anbequemt, so ist auch auf ihrem Kunstgebiet der Fortschritt in der Technik, wie der Anschluß an neue Ideen und Formen nicht gehindert, wenn nur die glänzenden Vorbilder, welche ihr vornehmlich das Mittelalter zurückgelassen hat, von den Künstlern durch sorgfältiges, in ihren Geist eindringendes Studium die gebührende Berücksichtigung erfahren. Was an ihnen noch unvollkommen ist, soll durch den freien Anschluß an die Natur und das Zusammenwirken von hoher Kunst und Kunsthandwerk, von Akademie und Werkstatt immer mehr verbessert werden. Was immer aber den Stempel des Fabrikbetriebes trägt, wie fast alles, was aus den nicht von künstlerischen und kunstverständigen Kräften geleiteten Anstalten hervorgeht, soll die Schwelle des Heiligtumes nicht überschreiten."

Zwei Jahrzehnte sind es nun her, daß dieser Satz Künstlern und Klerikern als Richtschnur unterbreitet worden ist, und was ist erreicht worden? Gewiß sind wir in den letzten Jahren trotz manchen unverständlichen behördlichen Erlasses um vieles weitergekommen. Es sind Werke edelster Art entstanden, die den Charakter christlichen Empfindens, christlicher Auffassung an sich tragen, die wenig oder gar nichts von der Art mittelalterlichen Geistes, der in dem angeführten Leitsatz gefordert wird, verraten. Was diese Werke uns wertvoll macht, ist nicht der Geist, sondern die Gesinnung, die aus ihnen spricht, die allein uns nottut. Sind wir uns denn klar darüber,

was eigentlich „Geist“ des Mittelalters bedeutet? Ich glaube nicht. Als die Romantiker für das Mittelalter schwärmten und Kirchen und Burgen entstehen ließen, glaubten sie, den wahren Charakter des Mittelalters entdeckt zu haben: Zwirner, der Kölner Dombaumeister, der nüchterne preußische Beamte, begann mit der Verschönerung des Domchores, indem er die ihm überflüssig erscheinenden Dekorationen unserer alten Meister entfernte und auszugleichen sich bemühte. Es folgten so und so viele andere. Viollet le Duc, der große französische Historiker, hat in bestem Wollen alle ihm übertragenen Wiederherstellungsobjekte verschandelt. Endlos könnte die Namenliste fortgesetzt werden von all denen, die sich in mittelalterlicher Kunst schöpferisch tätig zu sein bemühten. Nur wenige Jahre später, und wir sehen das Fiasko. Diesen mittelalterlichen Kunstenthusiasten standen, und vornehmlich in Süddeutschland, die Vertreter der Renaissance gegenüber. Hier wie dort dasselbe Bild. Nur wenige, wie Domkapitular Schneider, P. J. Kleutgen S. J. und Dr. Johann Graus, nahmen eine vermittelnde Stelle ein, die ihnen allerdings schwere Angriffe besonders rheinischer Historiker eingebracht haben. Hierzu kommt noch ein übriges: Die nachhaltige Wirkung der romantischen Kunst hatte eine Verflachung angenommen, die bis heute nachwirkt und ein Krebsschaden am Körper der christlichen Kunst ist. Die Protegierung der süßlichen, charakterlosen, leeren Auffassung christlicher Malerei und Bildhauerei führte letzten Endes zu den sogenannten christlichen Kunstanstalten, gegen die anzukämpfen eine Aufgabe des Klerus ist oder wenigstens sein soll. Aus dieser unserem innersten deutschen Wesen widerstrebenden Auffassung entspringt auch die Vorliebe weitester Kreise des deutschen Volkes, das sich seiner charaktervollen alten Meister, seiner guten alten Kultur nicht mehr bewußt ist, für die vielerlei Gegenstände sogenannter christlicher Kunst, mit denen unser Land vor allem von Frankreich überschwemmt wird. Die Folge der Streitigkeiten um die Stilfrage einerseits und der Protegierung mittelmäßiger Kunst anderseits war, daß sich ernst schaffende Künstler immer mehr zurückgezogen haben. Tatsache ist, daß die im 30. Jahrgang stehende „Zeitschrift für christliche Kunst“ ein Vierteljahrhundert lang kaum zwei bis drei Namen ernst zu nehmender christlicher Künstler dieser Streitperiode nennen kann. Es ist das ein tief bedauerliches Zeichen, eine ernste Warnung. Wenn die

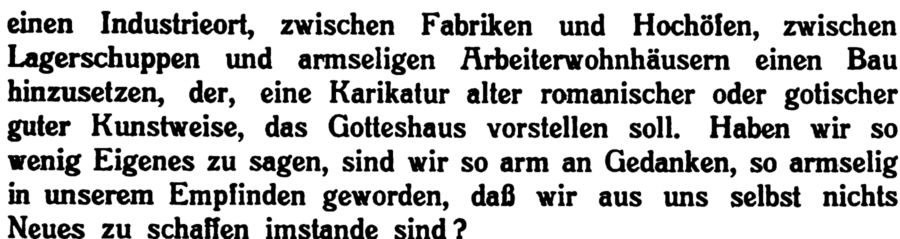
rückständige Ansicht so weiter gegangen wäre, hätte in hundert Jahren mangels Stoff die Zunft der christlichen Kunsthistoriker unbedingt aussterben müssen.

Die Reaktion trat ein, und die Begeisterung, die um 1900 die Künstlerwelt durchwallte, hat auch der christlichen Kunst frisches Blut zugeführt. Kunst wird vom Künstler gemacht, von niemanden sonst. Der Künstler bekam Oberwasser, der Historiker trat zurück und mit ihm die Stilfrage. Und heute ist die Bahn frei zum freien Schaffen.

Ich will nicht die Stellung der Kirche zur Kunst berühren, sie ist zu bekannt, als daß ich darauf hinzuweisen brauchte. Ein Blick in die Handbücher für Kunstgeschichte sagt uns genug. Die Erinnerung an unsere Reisen, an unseren Besuch in Wien und an die prächtige Kirche der Heil- und Pflegeanstalten von Otto Wagner, an die St.-Rupertus-Kirche in München von Gabriel von Seidl oder gar an das köstlichste kirchliche Kleinod des 19. Jahrhunderts, die St.-Maurus-Kapelle bei Beuron von Pater Desiderius Lenz, gibt uns Bescheid darüber, wie wir endlich und endgültig verlernt haben, tote Steine aufeinander zu schichten, verlernt haben, in der ausübenden Kunst Grammatik zu treiben und Philologe zu sein. Die Ausstellungen christlicher Kunst, die wir in zahlreichen deutschen Städten zu sehen Gelegenheit gehabt haben, geben uns eine Ergänzung hierzu. Der Beweis ist erbracht, daß das Mittelalter unsere christliche Kunst ganz anders, als es die Historiker vor 20 Jahren auch nur zu ahnen vermochten, befruchtet hat. Und was wichtig ist, die Selbstsicherheit unserer Väter, ihre Charakterfestigkeit und ihre Gesinnung, sind uns offenbar geworden. Es ist ein Segen, daß sich nunmehr wirklich hervorragende Künstler zur Lösung von Aufträgen der Kirche zur Verfügung stellen und daß an maßgebenden Stellen — ich brauche nur auf die wenigen bekannten Hirtenschreiben deutscher und österreichischer Bischöfe hinzuweisen —, das tiefe Sehnen nach wirklicher, wahrer, sich ans Tageslicht drängender Kunst begrüßt und gefördert wird. Wir Künstler, ja die ganze Kunst wäre von Herzen dankbar, wenn diesen Bestrebungen allenthalben auch förderndes warmes Entgegenkommen gezeigt würde. Es harren große Aufgaben ihrer Lösung; ich brauche nur zu erinnern an den Dombau zu Rottenburg. Aus philologenhafter Erwägung heraus soll er „romanisch“ gebaut werden. Wir kennen

zwar die alten Formen besser als die Romantiker, aber den „Geist“ der Alten haben wir nicht erfaßt und können wir nicht erfassen. Welch ein Segen wäre es für die christliche Kunst, heute, da wir einen „Stil“ haben, eine solche Aufgabe den besten unserer Künstler zu stellen. Welch eine Tat wäre es, ein Werk herstellen zu können, das Zeugnis ablegt von dem hohen Stand unserer Zeit, unseres Könnens, unserer Liebe und Verehrung zur Kirche, aber auch Zeugnis ablegte von dem Weitblick und der Hochherzigkeit des Kirchenfürsten.

Die alten Domkirchen, die alten Pfarr- und Ordenskirchen zeigen uns den Geist, den Weitblick, die immer sich gleich bleibende moderne, oft sogar radikale Auffassung unserer alten Künstler so klar und prägnant, daß wir uns wundern müssen, diese Art der Auffassung von Bedürfnisfrage, von Konstruktion und Raumgefühl verlernt zu haben. Heut stehen wir oftmals vor ganz anderen kirchlichen Aufgaben, die unsere Väter nicht ahnen konnten. Ich brauche nur an die Pfarrkirche in einer großen Stadt oder einem Industrieort zu denken, an einen Bau, der zu wenigen Stunden Tausende von Menschen fassen muß. Was sagen uns für diese Lösung dieser Aufgaben die alten, zu Formeln herabgesunkenen Stilformen? Doch gar nichts. Wir müssen einen großen übersichtlichen Raum schaffen, von dem aus die Menge ungehinderten Blick auf den Altarplatz genießt. Der Chorplatz kann, da ein Chorgestühl nicht erforderlich ist, mehr in die Breite als in die Tiefe entwickelt werden. Für die Aufstellung von Beichtstühlen, Taufstein, Nebenaltären ist genügend Raum an praktischer Stelle zu schaffen. Die Frage des Emporeneinbaues ist zu erörtern. Denn heute und erst recht in der Stadt kostet jeder Quadratmeter Geld. Da sagt uns die in Breslau hinter der St.-Vinzentius-Kirche liegende Markthalle mit ihren Emporen und prachtvoll klaren, fast gotisch anmutenden Betonkonstruktionen oder einer der vielen großen neueren Stadt- und Konzertsäle mehr als manche Kathedrale. Allerdings, der Künstler, dem eine solche Aufgabe übertragen wird, muß kirchlich und christlich fühlen und denken können, er muß, wie mir einmal ein bekannter Bildhauer treffend sagte, — Weihrauch gerochen haben. Der Turm macht nicht die Kirche und auch nicht das hohe Dach. Aber auch nicht die bloße Formel. Es ist eine Abgeschmacktheit, wie man sie so häufig sieht und schmerzlich empfindet, heutigen Tages mitten in



einen Industrieort, zwischen Fabriken und Hochöfen, zwischen Lagerschuppen und armseligen Arbeiterwohnhäusern einen Bau hinzusetzen, der, eine Karikatur alter romanischer oder gotischer guter Kunstweise, das Gotteshaus vorstellen soll. Haben wir so wenig Eigenes zu sagen, sind wir so arm an Gedanken, so armselig in unserem Empfinden geworden, daß wir aus uns selbst nichts Neues zu schaffen imstande sind?

Darüber sind wir uns auch einig, daß wir mit derartigen kalten Nachbildungen dem Volke, den Gläubigen, die das Gotteshaus besuchen, die es mit eigenem ersparten und erbetteltem Gelde erbaut haben, nichts Besonderes antun; wir geben ihnen Steine statt Brot. Die alten Formen sind ihnen fremd; das Volk bleibt kalt bei ihnen, sie vermögen die Leute nicht zu erwärmen. Bringt ihnen die ihnen bekannten Charakteristiken der heutigen Formen, wie sie sie täglich vor Augen haben, durchtränkt sie mit künstlerischem Geist, mit Empfinden und Wärme, und ihr tragt dazu bei, dem Volke das zu geben, was unsere Altvorderen ihm zu geben als selbstverständlich ansahen.

Nicht der Geist, sondern die Gesinnung unserer Väter tut uns not. Was von einem Gotteshaus verlangt wird, sagt uns Heckner klar und deutlich: „Die Bestimmung einer Kirche ist, einen monumentalen Bau darzustellen, der durch sich selbst schön sei, durch Einheit, Regelmäßigkeit, Festigkeit, Ordnung und Symmetrie. Nach christlichen Vorstellungen genügt das für Kirchen noch nicht, um schön zu sein. Ein Gotteshaus muß, soweit sich das bei einem Werke von Menschenhand erreichen läßt, der Majestät Gottes, den es verherrlicht, und der unerfaßlichen Hoheit der Geheimnisse, welche sich in seinen Räumen vollziehen sollen, würdig erscheinen. Es muß in der Weise erbaut und ausgestattet sein, daß es die Seele des Christen mächtig zu ergreifen vermag, seinen Geist auf die übernatürlichen Tatsachen des Glaubens hinzulenken, sein Gemüt von dieser Erde zu lösen und in demselben lebendige Gefühle der Ehrfurcht, der Anbetung und Andacht wirksam anzuregen vermag."

In der Baukunst liegt es nun immer noch um vieles besser als in der Malerei oder Bildhauerei. Hier ist vom Geiste unserer Väter nur sehr wenig zu spüren, aber um so mehr von den Nachahmern der Romantiker und deren letztem konsequenten Ausfluß, von den kirchlichen Kunstanstalten. Mit Recht halten es die Künstler unter ihrer

Würde, mit diesen leider immer wieder von höchsten geistlichen Stellen protegierten und ausgezeichneten Kunstanstalten in Wettbewerb zu treten. Es ist ein Kapitel für sich und vielleicht das traurigste in der ganzen christlichen Kunst, diese Schundwarenfabriken zu besprechen. Mehr als ein Hirtenbrief ist erlassen worden voll von Warnungen gegen derartige niedrige Erzeugnisse. Aber solange nicht die Front geschlossen ist, so lange werden wir beleidigt und belästigt von diesen Kunstanstalten. Es ist doch die Vorstellung tief bedauerlich, daß Tausende elender Gips- und Terrakottafiguren in unmöglichen Stellungen und Farbgebungen dem Publikum aufgeschwätzt werden, tief bedauerlich, daß unser Land überschwemmt wird von Millionen der süßlichen französischen Heiligenbildchen, daß unsere Vereine und Kongregationen als Abzeichen Medaillen haben, die nur Karikaturen von plastischen Darstellungen sind, daß in den christlichen Häusern kaum ein gutes religiöses Bild zu finden ist, daß der Klerus nicht in der Lage ist, ein künstlerisch zufriedenstellendes Blatt bei Gelegenheit der Taufe, der hl. Kommunion, der Firmung und der Eheschließungen zu verteilen. Gehen Sie nur einmal offenen Blickes in einen Devotionalienladen hinein, starren Ihnen da nicht die greuelvollsten Sachen entgegen? Blättern Sie Ihr Gebetbuch durch, finden Sie nicht ständig Bildchen, die in der künstlerischen Darstellung und Ausführung gräßlich sind, und sehen Sie sich in der eigenen Kirche um, muß da nicht mancher an die Brust schlagen und mea culpa sagen! Entgegnen Sie mir nicht, Kunst ist Geschmackssache. Das ist ein dehnbarer Begriff. Ich kann darüber streiten, ob mir eine Oper von Mozart besser gefällt als eine solche von Wagner, aber zu streiten darüber, ob die „Zauberflöte“ ein Kunstwerk ist und „Die Lustige Witwe“ auch, das ist wohl müßig. Was die Kirche schmücken soll, was zur religiösen Erbauung dient, ob das jetzt eine Heiligenstatue oder ein Gebetbuchbildchen ist, soll echte, beste Kunst sein. Das muß uns endlich selbstverständlich sein.

Alle Künstler, die es mit ihren Arbeiten ernst meinen, unterwerfen sich voll und ganz und gerne den kirchlichen Verordnungen, die an das kirchliche Kunstwerk neben der Vollkommenheit der äußeren Darstellung als erste Forderung den religiösen Geist stellen. Was das bedeutet, erfährt der Künstler aber nur im Verkehr und in Verbindung mit dem Theologen, dem sich anderseits wieder ein dank-



bares Feld befruchtender Tätigkeit eröffnet. Allerdings sind erschreckend wenig Vorlesungen besonders über Gebiete, die in erster Linie den Studierenden für seinen späteren Beruf als Hüter des Gotteshauses unterstützen sollen, in den Vorlesungsverzeichnissen der Universitäten zu finden. Hier muß unbedingt mehr geschehen. Es ist nicht mehr notwendig, weitere Vorlesungen über eigentliche Kunstgeschichte zu halten, oft sogar verfehlt. In den meisten Fällen begnügen sich die Studierenden mit den wenigen Vorträgen, pochend auf den Besitz der Kunstgeschichte, die in ihrem Bücherschrank zu Hause steht. Und sie glauben nun, wenn sie später in die Lage kommen, in ihrem Pfarrort eine neue Kirche zu bauen oder auszustatten, den Kölner Dom en miniature oder die Sixtinische Madonna nachahmen zu müssen. Wichtiger für ihre spätere Stellung ist die Einführung in die Heimatkunde, in die Denkmalpflege, in das kirchliche Kunstgewerbe und vor allem in das künstlerische Sehen und in die künstlerische Geschmacksbildung. Kennt der Theologiestudierende ihre Grundlagen, so ist eine Weiterbildung, weil ihm Leitsätze und Ziel gegeben, nicht mehr schwierig. Einschlägige Zeitschriften und Handbücher müssen ihm zugängig sein; eine Sammlung von kunstgewerblichen Gegenständen und den einzelnen Techniken, wie sie Professor Neuß in Bonn eingerichtet hat, trägt dazu bei, das Interesse für Handarbeit wachzuhalten, den Sinn für das Schöne und Zweckmäßige zu wahren, den Blick für das Gute und Edle in der Handwerkskunst zu schärfen.

„Die Lehrsammlung will, wie Professor Neuß sagt, nicht in den Theologen den Wahn wecken, als würden sie zu Sachverständigen, die fremden Rates entbehren könnten. Ganz im Gegenteil: Ehrfurcht vor dem alten Kunstdenkmal und nochmals Ehrfurcht, warme Liebe zur Kunst der Gegenwart und Teilnahme am Schaffen der Künstler soll die Losung sein. Immer wieder soll es den jungen Theologen gesagt werden, daß sie sich an die berufenen Vertreter der Denkmalpflege wenden, ehe sie etwas erneuern oder verändern, daß sie mit tüchtigen Künstlern sich beraten, ehe sie zu Neubeschaffungen sich entschließen."

Die Weiterbildung der bereits amtierenden Theologen auf dem Gebiete der christlichen Kunst soll eine bleibende Sorge der kirchlichen Behörden sein. Die in den verschiedenen Gegenden Deutschlands und Österreichs eingerichteten Vortragskurse, in die sich Geist-

liche und Künstler teilen, wären wieder aufzunehmen und weiter auszubauen. Die rege Teilnahme und der sich bemerkbar machende gute Einfluß haben die Bedeutung dieser Vorträge genugsam bewiesen. Es wäre sogar angebracht, wenn diese Kurse im Druck mit Abbildungen versehen erscheinen würden, um den Theologen, die nicht den Vorträgen beiwohnen können, Gelegenheit zu geben, sich eingehender zu unterrichten.

Weiterhin ist nicht zu unterschätzen, daß die Anregungen aus diesen Kursen in die Konvents- und Dekanatsversammlungen der Geistlichen hineingetragen werden, auch dort Verständnis, Interesse und Liebe für die christliche Kunst geweckt wird. Der Pfarrer hängt an seinem Kirchlein, und wenn er erst auf besondere Feinheiten, auf Zusammenhänge, auf wichtige und eigenartige Einzelheiten und Einrichtungsgegenstände aufmerksam gemacht ist, wächst seine Liebe zu ihm noch mehr, und er wird jedem Fremden mit Freude sein Gotteshaus zeigen und erklären wollen. Aber nicht allein den Fremden, auch seinen eigenen Pfarrkindern gegenüber wird der Pfarrer die Liebe zum eigenen Gotteshause und seiner Einrichtungen wachhalten und hüten, das Verständnis für das gute Alte wecken, aufmerksam machen auf die Eigenarten, die sich in seinem Pfarrsprengel erhalten haben, dafür Sorge tragen, daß vor allem die Friedhofskunst, die fast überall sich in einem bejammernswerten Zustand befindet, wieder zu Ehren und Ansehen gelangt.

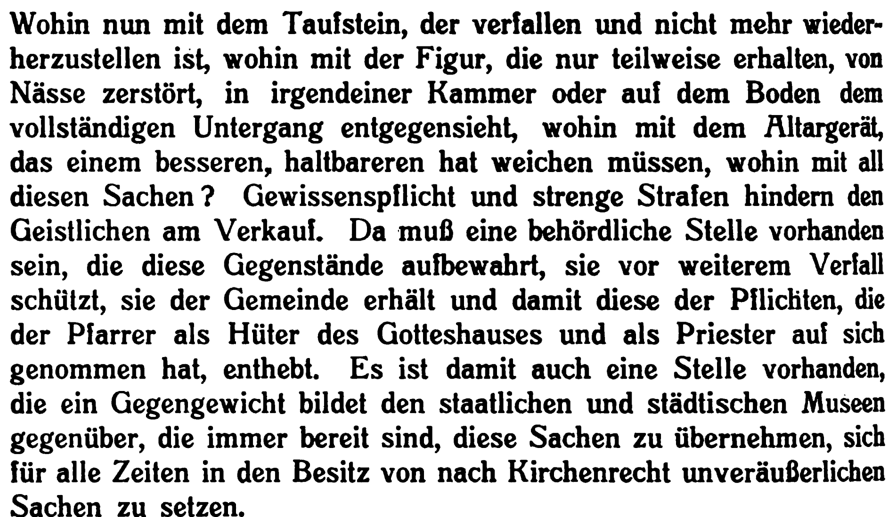
Vor allem ist natürlich notwendig, einen wirklichen Künstler zu den Aufgaben christlicher Kunst heranzuziehen. In unserer kulturlosen Zeit wenden sich alle möglichen Leute, ohne daß ihnen die Natur die notwendige innere Begabung und das Talent mit in die Wiege gelegt hat, der Kunst zu. Unsere Akademien und Meisterschulen, also letzten Endes der Staat, tun ein übriges, dem Künstlerproletariat Vorschub zu leisten. Ebenso wie der Studierende Jus oder Medizin erlernen kann, werden die Kenntnisse in der Architektur rein wissenschaftlich erworben. Früher war das Talent des Lehrlings der Brief für sein Fortkommen; heute ist es das Abgangszeugnis des Gymnasiums, das auch den Talentlosen vom Regierungsbauführer zum Geh. Baurat aufsteigen läßt. Auf der anderen Seite steht das Kapital, das durch sein Spekulantentum alle künstlerischen Kräfte tot macht. Der kleine Kreis der begabten Künstler, die sich den Fangarmen des Beamten- und Spekulantentums entzogen haben,

steht protestierend allein und hat um seine Ideale und seine Existenz zu kämpfen. Es sind nur wenige, die übrig bleiben, wenige, denen ihre Kunst ihre Überzeugung ist. Die geringe Aufklärung selbst in den gebildeten Ständen darüber, was letzten Endes ein Architekt und sonstiger Künstler ist und bedeutet, führt weiterhin dazu, daß der kalt rechnende, intelligent sich als Künstler gebärdende Kaufmann Aufträge erhält, die nur ein wirklich mit schöpferischer Phantasie Begabter, und zwar in eigener Person, nicht durch Hilfskräfte, lösen kann.

Wenn das wahr ist, was Jakob in seinem Buch „Die Kunst im Dienste der Kirche" verlangt, daß die Kirche in den Bildwerken die Prediger eines höheren Lebens, des Reiches Christi sieht und sie eben darum verlangen muß, daß selbst aus dem Natürlichen an ihnen das Übernatürliche und Ewige hervorleuchte, daß das Körperliche durch den Geist Jesu Christi an ihnen veredelt und verklärt sich zeige, so kann solche Bildwerke nur ein wahrer Künstler schaffen.

Aber auch den Kunsthandwerkern, die wie in früheren Jahrhunderten in ihrem bestimmten Fache reiche Kenntnisse und Fähigkeiten besitzen, ihre Arbeiten im Aufbau und der Gliederung künstlerisch und zweckdienlich zu gestalten vermögen, gilt ebenso meine Fürsprache wie dem Künstlernachwuchs, für den zu sorgen eine indirekte Aufgabe des Klerus ist. Und dies um so mehr, als die Kirche als eine Hauptauftraggeberin in allen Zweigen der christlichen Kunst, und zwar so, wie wir sie brauchen und wie die Kirche sie benötigt, die Pflicht hat, die Kunststudierenden in ihrem Fortkommen zu unterstützen. Die Verbindung zwischen Kirche und Kunstschule muß wiederhergestellt werden und in ganz anderer, weitergehender Form als es bisher geschehen.

Eine wichtige Frage auf dem Gebiete der christlichen Kunst ist die der Diözesanmuseen. Von der Notwendigkeit eines solchen Institutes ist heute wohl jede Behörde überzeugt; um so mehr als dank der unermüdlichen Aufklärungsarbeit das Interesse für Denkmalpflege, die eng mit dem Museum zusammenhängt, ohne dieses nicht denkbar ist, in weitere Kreise zu dringen beginnt. Daß wir für unsere kirchlichen nicht mehr in Gebrauch stehenden, beweglichen Altertümer eine Sammelstelle haben müssen, ist unerläßlich. Die Kirche verlangt aber weiter, daß das Gotteshaus und seine Einrichtung aus seelsorglichen Gründen sich in gutem Zustand befindet.



Wohin nun mit dem Taufstein, der verfallen und nicht mehr wiederherzustellen ist, wohin mit der Figur, die nur teilweise erhalten, von Nässe zerstört, in irgendeiner Kammer oder auf dem Boden dem vollständigen Untergang entgegensieht, wohin mit dem Altargerät, das einem besseren, haltbareren hat weichen müssen, wohin mit all diesen Sachen? Gewissenspflicht und strenge Strafen hindern den Geistlichen am Verkauf. Da muß eine behördliche Stelle vorhanden sein, die diese Gegenstände aufbewahrt, sie vor weiterem Verfall schützt, sie der Gemeinde erhält und damit diese der Pflichten, die der Pfarrer als Hüter des Gotteshauses und als Priester auf sich genommen hat, enthebt. Es ist damit auch eine Stelle vorhanden, die ein Gegengewicht bildet den staatlichen und städtischen Museen gegenüber, die immer bereit sind, diese Sachen zu übernehmen, sich für alle Zeiten in den Besitz von nach Kirchenrecht unveräußerlichen Sachen zu setzen.

Viele Stücke werden den Museen als Leihgabe überwiesen, sei es in der Form, daß sich die Pfarrgemeinde das Eigentumsrecht vorbehält, sei es, daß der Kunstgegenstand an bestimmten Tagen des Jahres gebraucht und nur seiner Schönheit und seines Wertes wegen, abgesehen von der feuer- und diebessicheren Aufbewahrung, einem größeren Publikum zugänglich gemacht wird.

Es werden auch manche Stücke in die Sammlung gelangen, die, wieder instand gesetzt, ihren Dienst verrichten können. Ein Altar, von kundiger Hand wiederhergestellt, steht immer besser in der Kirche als im Museum. Nur muß der Museumsleiter weitherzig genug sein, ihn herauszugeben, mit Rat und Tat behilflich zu sein bei der Wiederher- und Aufstellung. So wird es mit mancher Figur, mancher Paramentik sein; das Museum darf nicht zu einem Waisenhaus herabsinken, in dem alles, was eben erreichbar ist, aufgestellt wird.

Der Museumsleiter hat weiterhin dafür zu sorgen, daß die alten, von ihm aufgefundenen und wiederherstellungsmöglichen Kunstgegenstände wieder an Ort und Stelle zu stehen kommen, ebenso wie er dafür besorgt sein muß, daß bei Abbruch der alten Kirche das alte, noch gut erhaltene Inventar soweit wie möglich in der neuen Kirche aufgestellt wird. Es ist zu bedenken, daß in vielen Fällen die Kirche das Ortsmuseum darstellt, die natürliche Erinnerungsstätte aller guten und bösen Zeiten, die die Gemeinde erlebt hat, daß sie



berufen ist, die Liebe zur Heimat zu bewahren und zu pflegen; das ist wichtiger als kunstgeschichtliche Forschung.

Es ist deshalb nicht immer ein Zeichen besonderer Tüchtigkeit des Museumsleiters, wenn er bestrebt ist, seine Sammlung möglichst zu ergänzen und zu erweitern. Sie ist nicht dafür da, die Kirchen ihrer Schätze zu berauben oder gar zu wissenschaftlichen Zwecken, um Kunstgeschichte zu studieren und zu vergleichen. Dann stünden diese Sachen besser in wohlgeordneten großen Museen. Wenn jedoch der Wert eines bedeutenden Kunstwerkes, das an bescheidenem Ort steht, nicht anerkannt wird und es durch Unaufmerksamkeit zerstört zu werden droht, oder wenn das verfallene Werk durch seine Wiederherstellung, die es für seinen kirchlichen Gebrauch wieder nutzbar macht, mehr geschädigt als verbessert wird, dann muß für eine pflegliche Behandlung und sachgemäße Aufstellung in einem Diözesanmuseum Sorge getragen werden.

Der Mann, der einem Museum vorstehen soll, muß eine ganze Reihe Eigenschaften besitzen, die ihn für den Posten geeignet erscheinen lassen. Nicht jeder, der etwas Verständnis für Kunst zeigt, ist der geborene Direktor. Die Verkümmerungen vieler kleiner Museen mögen eine Warnung sein; manch gute Sammlung, die zu den schönsten Hoffnungen berechtigte, ist aus diesem Grunde zu einem Winkelmuseum herabgesunken.

Ein Museumsdirektor, der die Verantwortung nicht allein seiner vorgesetzten Behörde, sondern auch dem Volke gegenüber zu tragen übernommen hat, muß neben genügenden Kenntnissen in Liturgik, Symbolik und Heiligenlegende die Kunstgeschichte, ihre Perioden und Künstler, die Geschichte der Baukunst, des Kunstgewerbes und die vielerlei Techniken beherrschen. Die Museumstechnik, Bau und Einrichtung der Schränke, die Konservierung und Katalogisierung muß er kennen. Französisch oder Englisch ist erwünscht. Kunstsinn und Geschmack, ein feines Gefühl für Alt oder Neu muß ihm eigen sein. Und zuletzt soll er die Gabe besitzen, wissenschaftliche und populäre Vorträge und Demonstrationen halten zu können. Es sind das reichlich viel Anforderungen; aber soll ein Museum zum Segen gereichen, dann möchten doch wenigstens im großen und ganzen diese genannten Eigenschaften bei dem Leiter vorhanden sein.

Die Aufgaben eines Diözesanmuseums liegen noch auf anderen Gebieten, die mindestens ebenso wichtig sind wie die der eben

behandelten. Die Aufgaben, die ich meine, sind die Veranstaltungen von Ausstellungen modern kirchlicher und religiöser Kunst, die Beschaffung einer Bibliothek, die Anlage eines Archivs von Plänen, Druckwerken und religiösen Bilddruckarbeiten und die Abhaltung von Vorträgen und Exkursionen. Auch hier sind einige kleinere städtische Museen, besonders das in Krefeld unter der Leitung seines Direktors Dr. Dennecken, mustergültig vorangegangen, und es wäre ein großer Fehler, wenn wir uns die Erfahrungen, die auf diesen Gebieten gesammelt worden sind, nicht zunutze machen wollten. Dr. Dennecken hat sich hierüber folgendermaßen ausgesprochen: „Je mehr die Museen ihre Aufgabe, die Kunst in weitere Kreise zu tragen, erfüllen wollen, um so mehr werden sie sich der Ausstellungen, als der eindringlichsten Mitteilungsform, die die öffentliche Kunstpflege besitzt, bedienen. Denn der Wechsel im Anschauungsstoff ist das sicherste Mittel, Besucher heranzuziehen und sie zu wiederholtem, regelmäßigem Besuch zu gewinnen. Die Ausstellung mit ihrem vielartigen, aus aller Welt herbeigeholten Material führt immer wieder neue Leitungsdrähte vom Museum ins Haus und in die Familien hinein, das Museum wird mehr und mehr die gern und allgemein besuchte Schule des guten Geschmackes; sein bildender Einfluß dringt auch in die Fachkreise, in die Ateliers und Werkstätten und in die Zeichen- und Arbeitssäle der Fabriken."

Mit dem Museum eng verbunden ist das Archiv, das aus drei Gruppen besteht. Zur ersten Gruppe gehört das sogenannte Denkmalsarchiv, eine Sammlung alter und neuer auf die Bau- und Kunstdenkmäler (im weitesten Sinne) in der Diözese befindlichen Zeichnungen, Drucke, Photographien und Abbildungen aller Art, das wertvollste Material für die Kenntnisse des ursprünglichen Zustandes des Denkmales, für die vorgenommenen oder unter Umständen vorzunehmenden Änderungen. Ferner die hierzu gehörigen Abhandlungen, um jederzeit ein vollständiges Bild über den gesamten Stand der Kunstdenkmäler, die nicht allein einen bedeutenden materiellen, sondern auch einen bedeutenden ideellen Wert darstellen, zu erhalten, bei Visitationen seitens der Behörden einen Überblick zu haben und um die Werke leichter vor den Folgen von Unwissenheit und Nachlässigkeit zu schützen. Ist das Denkmal in die Liste aufgenommen, steht allein der obersten geistlichen Behörde das Recht zu, darüber zu verfügen, ob und wie weit eine Veränderung mit diesem Denkmal

vorgenommen werden darf oder nicht. So wird den „Verschönerungen“, wie sie Kirchengemeinden so gerne zum Schaden eines Kunstgegenstandes vornehmen, ein Riegel vorgeschoben.

Wiederholt ist die Pfarrgeistlichkeit durch die bischöflichen Erlasse darauf hingewiesen worden, Verzeichnisse mit möglichster Genauigkeit von dem Besitzstand der Kunstgegenstände ihres Gotteshauses anzufertigen. Viel genutzt haben diese Verordnungen nicht, denn die Liste ist in den meisten Fällen naturgemäß die Arbeit eines Laien, unklar, unvollständig und ungenau. Wird das Verzeichnis, selbstverständlich unter Mitarbeit des Pfarrers, von dem Archiv bearbeitet, auf den Wert einzelner Stücke nach ihrer künstlerischen und ihrer heimatkundlichen Bedeutung und Zusammenhänge hingewiesen, so wird der Pfarrer über seine Schätze im Bilde unterrichtet sein, auch darüber, wie Unansehnliches, doch oft Wertvolles sorgsam zu bewahren ist, und in der Lage sein, seinen Pfarrkindern und Freunden Aufklärung zu geben.

Die zweite Gruppe des Archivs besteht aus einer Sammlung von Abbildungen jeder Art von kirchlichen Bauten, Einrichtungs- und Ausstattungsgegenständen, Grabdenkmälern usw. jeglichen Alters, die sich außerhalb der Diözese befinden.

Die dritte Gruppe umfaßt die Sammlung kirchlicher und religiöser Bilddruckwerke, wie Gebet- und Andachtsbildchen, Totenzettel, Kommunion-, Firmungs-, Eheandenken usw.

Beide Sammlungen, wie sie bereits seit 1913 im Klerikalseminar in Regensburg bestehen, anzulegen und fortzuführen, ist leicht zu ermöglichen, da viele Künstler, Kunsthandwerker, Druckereien u. a. gerne Photos und Abbildungen ihrer Arbeiten zur Verfügung stellen. Das gesamte Material müßte gegenständlich geordnet werden, unter Anführung der Künstlernamen und möglichst des Entstehungsjahres. Mit dieser Sammlung, die nicht allein Abbildungen vorbildlich guter, sondern auch als Gegenbeispiele solcher künstlerisch minderwertig ausgeführter Gegenstände aufweisen soll, ist nicht allein ein wertvolles Hilfsmittel gegeben für das Studium der christlichen Kunst, für Anregung, Förderung und Geschmacksbildung, sondern auch für die Beschaffung von Unterlagen, sei es nach praktischer und künstlerischer, sei es ikonographischer oder sonstiger Hinsicht hin bei Anschaffung irgendwelcher Gegenstände, bei dem Bau von Kirchen und deren Einrichtungen.

Will man noch einen Schritt weitergehen, richte man in Verbindung mit dem Diözesanmuseum Beratungsstellen ein. Wie überaus segensreich eine solche Stelle wirken kann, können wir verschiedenen Berichten der protestantischen Generalsuperintendenturen entnehmen. Sie sind vorbildlich organisiert. Ich habe die Vorarbeiten für eine solche Stelle, deren Gründung der kunstsinnige Prinz Johann Georg von Sachsen angeregt hat, ausgearbeitet. Der Stelle sollten als beratende Mitglieder angehören: ein Architekt, ein Bildhauer, ein Maler, ein Kunstgewerbler und mehrere Theologen. Neben den Arbeiten, die ich dem vorhin erwähnten Museumsarchiv zugewiesen hatte, soll sie vor allem Antwort erteilen auf Anfragen aus allen Gebieten der christlichen Kunst, Rat geben in allen Bauangelegenheiten, einschließlich der Pfarrhäuser und kirchlichen Gemeindebauten. Ferner in allen Fragen der gesamten Inneneinrichtung der Kirchen und deren Ausstattung, Rat geben in der Friedhofskunst bei Anlagen von Friedhöfen, Friedhofsbauten, Bepflanzung, Grabdenkmälern usw.

Wie wichtig eine solche Stelle ist, bezeugt jeder, der unmittelbar mit christlicher Kunst zu tun hat. Wie oft kommt es vor, daß ein Pfarrer nicht weiß, wo er Künstler, Kunsthandwerker zur Ausführung einer bestimmten Arbeit findet, ob eingereichte Pläne zu einem Ausstattungsstück gut und die Arbeiten preiswert sind, welche Firmen zur Anlage einer Heizung, einer elektrischen Leitung für Licht und Kraft, Orgel und Glocken in Frage kommen. Die Kirche ist feucht, die alten Gemälde werden blaß und drohen abzufallen, die Sakristei möchte erweitert werden, ein neuer Eingang wird baupolizeilich gefordert, neue Beleuchtungskörper sind notwendig, weil der Ort elektrisches Licht erhalten soll usf. Wo findet er am schnellsten sachverständigen Rat? Doch am ehesten in einer Beratungsstelle, die aus sachverständigen Mitgliedern besteht, die aber je nach der Sachlage andere Künstler und Begutachter heranziehen und bei bedeutungsvolleren Angelegenheiten Sonderausschüsse bilden kann. Auch der Verkehr zwischen Kirchenvorstand und den zuständigen weltlichen Behörden, wie Baupolizei, Heimatschutzverbände, Kommission für Denkmäler ist viel einfacher, schneller und aussichtsreicher, weil die Beratungsstelle mit diesen Ämtern ständig in Fühlung ist.

◆◆

Dem Beispiel Papst Pius' X., der am 12. Dezember 1907 die Anordnung getroffen hat, daß in allen Diözesen Italiens eigene Kunsträte eingesetzt werden sollen, die die Überwachung der kirchlichen Kunst zur Aufgabe haben, sind die Bischöfe Österreichs in ihrer Konferenz vom Jahre 1911 gefolgt. Das Hirtenschreiben des Fürstbischofs von Brixen vom Jahre 1914 gibt uns über diese Beratungsstellen genauen Aufschluß. Es heißt hier unter anderem:

„Um nun die Erhaltung und Pflege der kirchlichen Kunst und Denkmäler aller Art in der Diözese in einheitliche Bahnen zu lenken und in einer den gegenwärtigen Zeitbedürfnissen entsprechenden Weise zu fördern, sieht sich das Ordinariat veranlaßt, im Sinne der angeführten päpstlichen Anordnungen und des Beschlusses der österreichischen Bischofskonferenz vom Jahre 1911 eine eigene Kommission einzusetzen. Dieselbe soll den offiziellen Titel führen ‚Fürstbischöfliche Kommission für Kunst- und Denkmalpflege' und wird, in drei Sektionen geteilt (für Kirchenmusik, bildende Kunst und Archivalien), die Überwachung und Pflege der kirchlichen Kunst und Denkmäler auf allen Gebieten zur Aufgabe haben . . . . . ."

„Wenn der Heilige Vater und demzufolge die Ordinariate die Vorschriften über Kunst- und Denkmalpflege verschärfen und die Oberleitung energischer in die Hand nehmen, so ist dies überdies auch ein Postulat der Zeitverhältnisse. Es soll nicht den Anschein haben, als ob andere Kreise sich die Erhaltung und Pflege der kirchlichen Kunst mehr angelegen sein ließen als die Kirche selbst. Noch weniger aber darf durch Vernachlässigung der Kunstpflege oder gar durch Verschleuderung alter Kunstschätze und Denkmäler ein Anlaß zur Bevormundung der Kirche auf diesem Gebiete oder zur Expropriierung ihres Kunstbesitzes geboten werden. Ferner darf nicht außer acht gelassen werden, daß auch die Pietät der Gläubigen an den altehrwürdigen Bildern und Gestalten hängt. Und schließlich bilden die Altertümer in den Kirchen in unserer kunstliebenden und kunstverständigen Zeit eine wirksame Apologie für die Kirche und ihre Kulturarbeit . . . . . ."

„Von der Wirksamkeit der konstituierten Organisation einerseits und der gewissenhaften Einhaltung der kirchlichen Vorschriften sowie der verständnisvollen Mitwirkung des hochwürdigen Klerus anderseits erhofft sich das Ordinariat eine ruhmreichen Traditionen entsprechende Förderung der kirchlichen Kunst- und Denkmalpflege

in der ganzen Diözese zur Ehre Gottes und zum Heile der unsterblichen Seelen . . . . . ."

Es sind Kunstvereine gegründet worden, Zeitschriften, Bücher, Flugschriften sind in die Welt versandt, Vorträge und Kurse gehalten, Hirtenbriefe erlassen worden; aber viel weiter sind wir mit unserer Kunst nicht gekommen. Woran liegt es nun eigentlich, daß das wirklich Gute und Schöne in unserer Kunst so wenig Verständnis, daß die große Kulturaufgabe, die durch die christliche Kunst zu lösen ist, so wenig Beachtung findet? Viele Gründe habe ich in meinen Darlegungen gestreift. Einen Hauptgrund sehe ich in der fehlenden Organisation.

Die sogenannten Kirchenkonferenzen, die die Protestanten eingeführt haben, wären meines Erachtens eine unserer wichtigsten und dringendsten Einrichtungen, die zu treffen wären. Ich denke mir das dergestalt, daß in den einzelnen Diözesen eine Reihe von Herren, Kleriker, Künstler und Laien, sich zusammenschließen, die die Interessen der christlichen Kunst, besonders die ihrer Diözesen vertreten und wahren. Es geschieht das ja teilweise durch die Kunstvereine, wie sie bereits in vielen Diözesen zum Besten des von ihnen unterhaltenen Museums gegründet sind. Aus dieser Vereinigung wären einige Herren zu ernennen, die als Delegierte einer gemeinsamen Tagung, die abwechselnd alljährlich in einer der vielen Bischofsstädte stattfände, zusammentreten. Für die äußere Einrichtung dieser freien Vereinigung wären die Tagungen für Denkmalpflege vorbildlich. Die bischöflichen Behörden, die sicherlich diesen Zusammenkünften sympathisch gegenüberstehen würden, müßten besondere Vertreter absenden, um der Tagung einen „halboffiziösen" Charakter zu geben, was der guten Sache wegen erwünscht ist. Auf diesen Kirchenkonferenzen wären alle aktuellen Fragen über Kirchenbau und dessen Einrichtungen, über Kunstgewerbe, Friedhofskunst, Devotionalien, über Abhaltung von Kursen, über Zeitschriften und Presse usw. zu erörtern. Eine bereits bestehende Zeitschrift könnte für diese Zwecke ausgebaut werden, die die Ergebnisse solcher Tagungen vermittelte. Aber was weitaus wichtiger ist, die ungeheure Summe von Erfahrungen, die Geistliche wie Künstler andauernd zu sammeln in der Lage sind und die jetzt in den allermeisten Fällen nur einem ganz kleinen Kreis zugängig gemacht werden, würden der Allgemeinheit zugute kommen. Richtlinien und Vorschläge würden

gegeben, in der Praxis erprobt und durch die gemeinsame Aussprache geklärt und verbessert. Neuerungsvorschläge könnten geprüft, empfohlen oder abgelehnt werden. Ein redaktioneller Fragekasten über das weite Gebiet der christlichen Kunst, einschließlich Archäologie, Symbolik, Liturgik, Kirchenmusik, Heiligenlegende, Heimatkunde usw. wäre unter Mitarbeit hervorragender Spezialisten auszubauen. Die mittelbare Fühlungnahme mit den in Betracht kommenden Behörden, Vereinen, Beratungsstellen, Museen, Archiven und Bibliotheken könnte im Interesse der ganzen Bestrebung in zeitgemäßer Form geregelt werden.

Wenn wir uns heute in Vereinen und Verbänden umsehen, so machen wir die Wahrnehmung, daß alle derartig bedeutenden Gründungen über das Deutsche Reich zusammengeschlossen sind und letzten Endes deshalb, weil in dem Zusammenschluß ihre Kraft und ihre Macht liegt, weil der Gedankenaustausch ein viel regerer und wirkungsvollerer ist, weil dem einzelnen Mitgliede mehr zugute kommt, als wenn es abseits steht. Es ist im Prinzip nichts Neues, was ich da vorlege. Diese Einrichtung würde aber uns, denen sie fehlt, d. h. nicht allein dem Kleriker und nicht allein dem Künstler, sondern der Gesamtkirche und der gesamten kirchlichen Kunst, die heute noch immer mit einem gewissen Recht, wenn wir den Durchschnitt ihrer Leistungen betrachten, von ihrer weltlichen Kollegin über die Achsel angesehen wird, zugute kommen, unser Rückgrat stärken und unsere Kunst zu Ansehen und Ehren bringen. Und wie der Stein, der ins Wasser geworfen wird, immer größere Kreise zieht, so soll auch in den kleinen Ortsgruppen der einmal angeregte Gedanke weitere Kreise ziehen und schließlich in der entferntesten Gruppe Echo finden, vermöge der allgemeinen Organisation, die zum Besten unserer Kunst zu schaffen ist. Man vergegenwärtige sich, wenn in einer kleinen Diözese die Tagung stattfindet, wieviel Anregung, Aufklärung und Liebe zur christlichen Kunst in Klerus und Volk hineingetragen wird. Die öffentlichen Versammlungen würden sicherlich eine große Anzahl geistlicher Herren und sich interessierender Laien besuchen. Besichtigungen von Kirchen, Museen, Friedhöfen, Künstlerwerkstätten usw. würden sich anschließen. In dem Wechsel des Tagungsortes, der Wechselrede, dem persönlichen Moment des von Mund zu Mund gesprochenen Wortes liegt ein erzieherischer

Gedanke; denn dadurch kann sich frisches, pulsierendes Leben in den einzelnen Gauen unseres Vaterlandes entwickeln.

In der Gesellschaft für christliche Kunst in München haben wir etwas ähnliches. Aber solange diese Tagungen ausschließlich in München stattfinden, im Vorstand fast ausschließlich Münchener Herren sitzen, die Verbindung mit der Zentrale nur lose durch die Zeitschrift, nicht durch gegenseitigen mündlichen Gedankenaustausch stattfindet, die Hauptarbeiten nur in München zur Ausstellung gelangen, so lange wird der positive Erfolg über Bayerns Grenzen heraus nur klein sein. Auch die jetzt gegründeten Diözesangruppen werden daran nicht viel ändern. Dazu kommt, daß die Gesellschaft für christliche Kunst nicht genügend Freiheit besitzt, ihre Versammlungen belastet sind mit Diskurieren über Satzungen und deren Änderungen, mit Organisationsfragen usw., daß ein großer Teil der Künstlerschaft und Geistlichkeit der Gesellschaft aus Interesselosigkeit abseits- oder aus Oppositionsgeist feindlich gegenüberstehen.

Die Tagung muß gegründet sein ganz in der Art der für Denkmalpflege als freie Organisation, ohne den üblichen Verwaltungsapparat, ohne feste Beiträge und Mitgliederschaft, ohne Pflichten, nur um im Dienste der guten Sache nutzbringend tätig zu sein. Die Finanzierung läßt sich ebenfalls in der Art der Denkmalpflege-Tagungen durchführen. Danach tragen die Teilnehmer, soweit sie nicht offizielle Abgesandte einer Behörde oder sonstigen Organisation sind, die Kosten der Reise und des Aufenthaltes selber; hinzukommt ein kleiner Beitrag, für den als Entgelt der stenographische Bericht geliefert wird. Die Räume für die Tagung, wie Saal und Sitzungszimmer einschließlich Beleuchtung usw. würde sicherlich gerne die jeweilige Diözesanbehörde unentgeltlich zur Verfügung stellen. Die Vorarbeiten für eine derartige Tagung für christliche Kunst sind im Gange und wir wollen hoffen, daß sie entsprechend ihrer Bedeutung, wenn wir uns an weitere maßgebende Kreise wenden, weitestgehende Zustimmung und Unterstützung finden werden.

Der Wille, unsere Kunst zu heben und zu fördern, muß vorhanden sein. Das genügt aber noch nicht. Der Wille ist nur das Steuer, ob ich links oder rechts fahre. Der Motor aber ist die Begeisterung für das große Ziel, die Begeisterung, die wir im Herzen

tragen. Und hinzu kommt das große Verantwortungsgefühl, Verantwortung nicht allein des Künstlers, sondern auch des Klerus sich selbst gegenüber, gegenüber dem Volk und der Nachwelt.

Ich selber habe die stille Hoffnung, daß meine Anregungen auf guten Boden fallen. Viele haben diesen Boden vorbereitet, vieles ist schon geschehen, schöne Werke tiefsten Inhaltes, klarer Form, edelster Arbeit sind entstanden, den Stempel unseres Jahrhunderts an der Stirne tragend. So wollen wir frohgemut in die Zukunft schauen, uns freuen an dem Verständnis, an der Liebe und an der Fürsorge weiter Kreise von Klerus und Laien, die freudig den vorwärtsstrebenden Künstler und Kunsthandwerker auf seinem ebenso schönen als dornenvollen Wege begleiten, ihn stützen und ihm treu zur Seite stehen.

Wie wir dankbar in den alten Kirchen Werke unserer Vorfahren betrachten und in stillem Staunen ihre fast selbstverständliche Tüchtigkeit bewundern, so sollen sich auch unsere Enkel der Werke wahrer christlicher Kunst unseres Jahrhunderts freuen!

Nachwort: Die vorstehende Arbeit war schon an die Schriftleitung abgegangen, als ich den Artikel von Dr. Fritz Witte: Die Erziehung des Klerus zur Kunst. Ein Beitrag zum Problem „Katholischer Kulturwille", der in der Schnütgenschen Zeitschrift für christliche Kunst 1919, Heft 2 veröffentlicht ist, zu Gesicht bekam. Ich begrüße diesen Artikel um so freudiger, als meine Bestrebungen, für die ich schon Jahre hindurch in Wort und Schrift werbe, auf gleicher Linie liegen, wie die, die Dr. Witte vertritt. Wenn ein Problem in der Luft liegt, von mehreren Stellen aus unabhängig voneinander aufgegriffen wird, so ist das wohl der beste Beweis dafür, wie dringend notwendig an die Lösung herangetreten werden muß.

Braine-le-Château in Brabant.

Von Dr. **Erwin Hensler**,
Direktor der Kupferstich-Sammlung des Königs Friedrich August II.
und der Sekundogenitur-Bibliothek in Dresden.

Prinz Johann Georg von Sachsen hat über seine auf die westlichen und östlichen Kriegsschauplätze unternommenen Besichtigungsreisen mehrfach Berichte veröffentlicht. Der unbekanntere Osten hat ihn häufiger zur Darstellung gereizt als der Westen, dessen Kunstschätze im allgemeinen der Forschung vertrauter sind. Und doch, wie viel wichtiges Material in Nordfrankreich und Belgien ist kaum über die engsten lokalen Kreise hinaus bekannt, wie vieles ist erst durch den Krieg in den größeren Rahmen der wissenschaftlichen Betrachtung einbezogen worden. Zwei Aufsätze des Prinzen im „Hochland" über belgische Prämonstratenser-Klöster haben dieses Verdienst. Am 20. und 21. August 1916 besuchten wir die in den Provinzen Brabant und Antwerpen gelegenen Klöster Averbode, Tongerloo und Grimbergen, über die im Januarheft 1917 (XIV 469 ff.) nähere Mitteilungen enthalten sind. Im Anschluß daran brachte das Novemberheft 1918 (XVI 203 ff.) einen Nachtrag über die Parkabtei bei Löwen, die wir am 15. Juli 1918 besichtigt hatten.

In gewissem Sinne als Ergänzung dieser belgischen Reiseeindrücke wollen die folgenden Seiten die Ergebnisse einer Fahrt buchen, die aus Anlaß der Teilnahme des Prinzen an der Brüsseler Kriegstagung für Denkmalpflege veranstaltet wurde. Das südliche Brabant, von Gaesbeek im Südwesten bis Villers im Südosten war diesmal das Ziel unseres Kraftwagens. Über Anderlecht, den südwestlichen Vorort Brüssels, verließen wir die Stadt. Schloß Gaesbeek, die stattliche, einst dem jüngeren Zweig des Brabanter Herzogshauses gehörende Feste, die als Erbschaft der jetzigen Besitzerin, der hochbetagten Marquise Arconati-Visconti, später der Landes-

hauptstadt zufallen soll, bildete mit seinen vielfältigen Schätzen an Bildwerken aller Art den Auftakt. Die beiden bedeutendsten kirchlichen Baudenkmäler Südbrabants folgten: Hal mit seiner hochgotischen St.-Martins-Kathedrale und dem schier unerschöpflichen Reichtum ihrer plastischen Ausstattung und die mächtige romanische St.-Gertrudis-Klosterkirche von Nivelles mit ihrer weiträumigen Krypta und ihrem Kreuzgang [1]. Der Nachmittag galt dem Besuch des ausgedehnten, malerisch umwachsenen Ruinenbezirkes der Zisterzienser-Abtei Villers-la-ville. Hier waren gerade die Vorarbeiten zu dem von Paul Clemen und Cornelius Gurlitt herausgegebenen Monumentalwerk über belgische Zisterzienser-Bauten im Gange [2].

Auf halbem Wege zwischen Hal und Nivelles wurde in dem rechts der Landstraße liegenden kleinen Pfarrdorf Braine-le-Château Halt gemacht.

Während Villers in seiner traulichen Einsamkeit schon von der Romantikerzeit her großen Rufes sich erfreut — Victor Hugo hat es sehr gefeiert — und von Brüssel aus viel besucht wird, sind Nivelles und Hal kaum den Fachgenossen ihrer Bedeutung entsprechend bekannt, obgleich ersteres für die romanische Baukunst des Landes neben Soignies und Tournai steht, und obgleich die gotische Plastik von Hal zu den wichtigsten Werken dieser Art weit über Belgiens Grenzen hinaus gehört. Die mit Unterstützung des Generalgouvernements durchgeführte Inventarisation der belgischen Kunstdenkmäler hat wie so vieles auch diese Denkmäler erstmals systematisch photographisch aufnehmen lassen und wird ihre zahlreichen Einzelaufnahmen der internationalen Wissenschaft zugänglich machen [3]. Gaesbeek, in weitem waldartigem Park gelegen, war als

---

[1] Eine bei dieser Gelegenheit gemachte Aufnahme des Prinzen ist wiedergegeben bei R. Graul, Altflandern (20.—30. Tausend, München-Pasing 1918) 56 Nr. 113 (vgl. auch S. 46).

[2] P. Clemen und C. Gurlitt, Die Klosterbauten der Zisterzienser in Belgien (Berlin 1916). Taf. XI (zwischen S. 64 und 65) bringt — gleichsam als Titelbild der Sonderbearbeitung von Villers durch W. Zschaler — vier Aufnahmen des Prinzen Johann Georg.

[3] Die hier nach Photographien wiedergegebenen Abbildungen sind (mit Ausnahme des Berliner Bildes) ebenfalls Aufnahmen der Inventarisation und werden mit Erlaubnis des Vorsitzenden der Inventarisationskommission Geh. Regierungsrats Prof. Dr. P. Clemen in Bonn hier erstmals veröffentlicht. Abb. 1 bis 3 und 5 geben Aufnahmen des Photographen P. Becker in Brüssel-Ixelles, Rue Antoine Labarre 22, wieder.

streng gehüteter Privatbesitz vor dem Kriege zwar nur den Gästen der Marquise zugänglich, die, meist in Paris lebend, seit Jahrzehnten nur wenige Sommerwochen hier zubrachte, aber dank seiner Wichtigkeit in der Geschichte Brabants und seiner Hauptstadt ist es in der Literatur viel genannt und wohl in allen Abbildungswerken, die der Topographie und Geschichte des Landes gewidmet sind, dargestellt.

Auch Braine-le-Château wird in seinem Dornröschenschlaf selten gestört, obgleich der Gerichtsplatz mit dem Pranger höchst malerisch und kulturhistorisch wichtig ist, obgleich das Grabmal seines Erbauers in der benachbarten Kirche künstlerisch bedeutsam und das Schloß architektonisch bemerkenswert ist. Nur wenige Geschichts- und Kunstfreunde finden den Weg hierher, nur wen Spezialstudien treiben oder wem in der Abgußsammlung des Cinquantenaire-Museums in Brüssel der große Aufbau des Prangers oder die liegende Ritterfigur besonders auffielen [4]. Dabei ist der Ort keineswegs schwer erreichbar. Braine-le-Château hat Bahnstation und liegt von der Schnellzugsstation Hal der großen Strecke, die von Brüssel über Soignies und Mons nach Paris führt, nur eine Wegstunde entfernt.

Der Gerichtsplatz in Braine-le-Château, wie er sich bis heute erhalten hat, bietet ein eindrucksvolles, unvergeßliches Bild. Der seltsame Pranger inmitten alter Linden fesselt in erster Linie den Blick. Weiterhin wird das Auge zu dem mit gotischem Treppengiebel gezierten Gerichtshaus geführt, dem Maison du bailli, ahnt hinter dem rechts davon befindlichen Gitter und den Bäumen des Parkes das Schloß der alten Beherrscher des Ortes und sieht rechts den Turm der Kirche emporsteigen, wo sie einst ihre letzte Ruhestätte fanden. Die bescheidenen Häuser der Dorfbewohner umsäumen im weiteren Ring den Platz und heben kontrastierend seine Wirkung. Als Ganzes ein Zusammenklingen malerischer und historicher Elemente, wie es nur selten in ähnlich reizvoller Vereinigung anzutreffen ist. Camille Lemonnier, der ehedem bei Jahrmarktstrubel den Platz besuchte, entwirft eine eindrucksvolle Schilderung der

[4] E. Hensler in dem Abschnitt Abgußsammlung und Kunstgewerbemuseum in: Brüssel. Wegweiser durch Stadt und Sammlungen. Herausgegeben vom Generalgouvernement in Belgien bei Gelegenheit der Hochschulkurse im Frühjahr 1918 (Brüssel. o. J.) 53.

lärmenden Gegenwart und bringt dazu in Gegensatz die allzu düster gezeichnete Vergangenheit [5].

Ein eigenartiges Gebilde ist dieser Pranger (Tafel VI Fig. 1). Kaum jemand, der ihn erstmals im Bilde oder in Wirklichkeit sieht, wird ihn sofort als das erkennen, was er ist. Die Mehrzahl der Betrachter hält ihn gewiß zunächst für eine Totenleuchte, wie den meisten Besuchern des Cinquantenaire in Brüssel auch der dortige Abguß als solche erscheint. Im Volksmund heißt er aus dem gleichen Gefühl heraus „la lanterne" [6]. Diese Verkennung des ursprünglichen Zweckes ist in Anbetracht der Seltenheit dieser Denkmalgattung nicht verwunderlich.

Nach Art der Anlage lassen sich Wand- und Pfeilerpranger unterscheiden. Ein Wandpranger hat sich z. B. in Berncastel an der Mosel erhalten. Ketten mit Handschellen sind an einem Eckpfeiler des Rathauses befestigt. Um in sie eingeschlossen zu werden, muß der Verurteilte eine Stufe besteigen, wodurch er, zumal da der Platz abfällt, über die Volksmenge emporgehoben erscheint.

Das beste Beispiel eines Pfeilerprangers bietet bei uns die gotische Staupsäule von 1492 vor dem Breslauer Rathaus. Durch ihren baldachinartigen Oberbau wird sie zur nächsten Verwandten des Prangers von Braine-le-Château. Einfacher ist der als Fiale gebildete Pfeilerpranger zu Schwäbisch-Hall, der jedoch zusammen mit dem Fischbrunnen von 1509 dank seiner reichen plastischen Ausgestaltung und Bewegtheit eine sehr originelle und anziehende Gruppe bildet.

In seiner bescheidensten Form führen beim Pfeilerpranger eine oder mehrere Stufen zu einem freistehenden Pfeiler, einer Säule oder einem Monolithen. Man ist zunächst geneigt, sie für Immunitätszeichen zu halten, indem man an Denkmäler wie die Säule am Bonner Münster oder das ottonische Marktkreuz in Trier denkt. Ein Beispiel dieser Art steht im Garten des Waffenmuseums der Porte de Hal zu Brüssel; ein weiteres, halb in den Boden versunken, am sogenannten „Kwade weg" zwischen Anderlecht und Gaesbeek. Der Beiname des Weges und der Standort des Prangers bezeichnen heute noch die Stelle, an der im Jahre 1387 der Mord an dem Brüsseler Schöffen Eberhard T'serclaes auf Befehl des Herrn von Gaesbeek

[5] La Belgique. Nouvelle édition, revue et modifiée (Bruxelles 1905) 90 ff.
[6] Lemonnier a. a. O. 92.

◆◆

stattfand [7]. Eindrucksvoller in seinem Aufbau und in seiner Umgebung ist der Pranger von Theux, der vor dem Rathaus und neben altertümlichen Bürgerhäusern in diesem zwischen Pepinster und Spa gelegenen Städtchen sich erhalten hat.

In seiner reichen architektonischen Ausgestaltung und seiner gebietenden Stattlichkeit steht der Pranger von Braine-le-Château einzig da [8]. Das zierliche, laternenmäßige Gehäuse verleiht ihm sein besonderes Gepräge. Den sechs Säulen des Käfigs war früher eine siebte zugesellt, die in der Mitte sich erhob [9] und an der die schwerer zu Bestrafenden angeschlossen wurden. Die Ankettung an die unteren Stufen galt für leichtere Vergehen als genügende Sühne. In der Regel wurden die Verurteilten an drei aufeinanderfolgenden Markttagen je zwei Stunden der öffentlichen Verachtung und Mißhandlung preisgegeben [10].

---

[7] Nach der Zerstörung des Schlosses im Jahre 1388 zog sich die bisherige Schloßherrin nach Braine-le-Château zurück. J. Tarlier u. A. Wauters, La Belgique ancienne et moderne. Géographie et histoire des communes belges. Prov. Brabant, Cant. Nivelles (Bruxelles 1860) 130.

[8] Von Abbildungen des Prangers sind mir folgende bekannt geworden: Als älteste die im 2. Band (Taf. 21) des Werkes „Châteaux et monuments des Pays-Bas, faisant suite au voyage pittoresque, dédié à S. A. R. la princesse d'Orange, redigé par Mr. De Cloet. (Bruxelles o. J. — kurz nach 1825, aus welchem Jahr die Voyage pittoresque datiert ist). Sie ist gezeichnet von de Pelaert und lithographiert von Jobard, künstlerisch sehr schwach und, wie die Baumbehandlung zeigt, recht frei. — G. Vanderhecht veröffentlichte 1840 im 2. Jahrgang (Nr. 12, zwischen S. 88 u. 89) der Zeitschrift „La Renaissance" eine Lithographie (Hisette S. 71, vgl. unten Anm. 25). — Das Album national (Bruxelles 1845) I 45 enthält eine Zeichnung nach P. Lauters. — F. V. Goethals, Histoire généalogique de la maison de Hornes (Bruxelles 1848) bringt zwischen S. 242 und 243 eine Lithographie nach P. Wulleman. (Die gleiche Tafel bei C. Stroobant, Notice historique et généalogique sur les seigneurs de Braine-le-Château et Haut-Ittre, Bruxelles 1849, zwischen S. 10 und 11.) — E. van Bemmel, La Belgique illustrée (Bruxelles, 2 Bde., o. J. — 1878/82) I 186 und die Neubearbeitung von E. Bruylant, La Belgique illustrée (Bruxelles, 3 Bde., o. J. — 1890/96) I 405 haben einen nach einer Zeichnung von E. Puttart gefertigten Holzschnitt. — A. Jourdain und L. van Stalle, Dictionnaire encyclopédique de Géographie historique du royaume de Belgique (Bruxelles o. J. — 1896) I 177 bringt eine flüchtige Bleistiftskizze von Louis Titz, C. Lemonnier a. a. O. 91 einen Holzschnitt nach Zeichnung von Isidor Verheyden. — A. Cosyn gibt im Bulletin du Touring-Club (Bruxelles 1905) XI 173 sowie in seinem Buche Le Brabant inconnu (Bruxelles 1911) 58 eine kleine Photographie, ebenso Graul a. a. O. 40 (vgl. unten Anm. 40).

[9] Bruylant a. a. O. I 407. — In abgebrochenem Zustand noch sichtbar bei Goethals (vgl. Anm. 8).

[10] Album national a. a. O. 44. — Stroobant a. a. O. 47.

◆◆

Daß diese Form des Prangers im 16. Jahrhundert nichts Außergewöhnliches war, zeigt ein Blick auf Peter Breughels etwa 1559 entstandenes Sprichwörterbild im Kaiser-Friedrich-Museum zu Berlin (Tafel VI Fig. 4). In der Mitte der oberen Hälfte des Gemäldes ist ein gleicher Pranger wie der von Braine-le-Château in vereinfachter Form dargestellt. Ein Spielmann kniet darin, streicht die Fidel und singt. Die Laterne ist hier ein bescheidener Holzaufbau, der aus fünf Pfosten besteht, die das Dach tragen. Auch unser Pranger war sicherlich einst durch ein solches gotisches Spitzdach abgeschlossen [11].

Dem „Haß der Franzosen" schreiben die belgischen Schriftsteller es zu, daß uns heute keine weiteren Beispiele dieser Art erhalten sind [12]. Allenthalben, wohin der Weg die Revolutionssoldaten führte, wurden von ihnen die Herrschaftszeichen des „ancien régime" nach Möglichkeit vernichtet. Die abgeschlagenen Wappen am Chorhaupt der St. Gudula in Brüssel, an fast unzugänglichen Stellen des Straßburger Münsterturmes oder an den herrlichen gotischen Grabfiguren der Ritter in der Kirche zu Ober-Ingelheim bieten vergleichsweise Proben dieser Betätigung. Auch an unserem Pranger war über dem Schriftband das Wappen des Gerichtsherrn, der ihn errichtet hatte, angebracht.

Der Erbauer hat sich durch die Inschrift auf dem Schriftband verewigt: „Maximilien de Hornes . . . seigneur de Gaesbeek . . . chevalier de l'ordre . . . de l'empereur . . . 1521." Die punktierten Stellen bezeichnen die durch die Windung des Bandes nicht sichtbaren Schriftflächen. Die vorletzte ist offenbar zu ergänzen: chevalier de l'ordre de la toison d'or, chambellan de l'empereur. Die übrigen sollen weitere Besitztitel andeuten, denn Max von Horn war außerdem Vicomte de Furnes et de Bergues-Saint-Winoc, seigneur de Hees, de Leende, de Braine-le-Château, de Geldorp, de Hondschoot, de Houtkercke etc.

---

[11] Max J. Friedländer gibt in seinem Aufsatz „Ein neues Bild von Peter Bruegel" (Zeitschr. f. bildende Kunst N. F. Leipzig 1914, XXV 9 ff.) S. 11 einen Bildausschnitt, auf dem der obere Teil des Prangers in Originalgröße erscheint. An den Pfosten rechts ist eine abgehauene Hand angenagelt.

[12] A. Wauters, Les délices de la Belgique (Bruxelles 1844) 85. — Album national a. a. O. 45 f. und darauf fußend Goethals a. a. O. 243, Jourdain-van Stalle a. a. O. I 177. — van Bemmel a. a. O. I 186. — Cosyn im Bulletin du Touring-Club a. a. O.

◆◆

Sein Geburtsjahr ist nicht bekannt, auch von seinem Leben nicht allzuviel. Er mag einige Jahre älter als Philipp der Schöne gewesen sein, dessen Obermundschenk er war und den er im Jahre 1501 nach Spanien begleitete. Philipp war 1481 geboren. Maximilians jüngere Schwester Johanna heiratete im Jahre 1495 Hugo von Melun, so daß sein Geburtsjahr etwa mit 1475 anzusetzen sein dürfte [13]. Sein Vater Arnold starb 1505, als kniender Ritter ist er in reichem Renaissancegrabmal auf der Epistelseite des Chores der Kirche St. Peter zu Anderlecht dargestellt [14]. Maximilian von Horn nahm im Jahre 1511 im Auftrag der Statthalterin Margarete an den Friedensverhandlungen in Utrecht teil, 1514 wurde er zu Brüssel Kammerherr Kaiser Karls V. und Ritter des Goldenen Vlieses, 1539 war er Gouverneur von Grammont. Im Jahre 1521 ließ er, wie die Inschrift besagt, den Pranger in Braine-le-Château errichten, und aus dem Jahre 1533 hat sich eine Glocke der dortigen Kirche erhalten, die auf eine Stiftung von ihm zurückgeht [15]. Er starb am 3. Februar 1542 und wurde in der Kirche von Braine-le-Château bestattet, wo seit zwei Jahren bereits das Grab seines ältesten Sohnes Heinrich sich befand. Vermählt war er seit 1504 mit Barbara von Montfort, mit der zusammen ein Glasgemälde im Chor der Kirche von Anderlecht ihn zeigte [16].

Der betend entschlafene Ritter in der Pfarrkirche St. Remigius zu Braine-le-Château ist sein Grabdenkmal (Tafel VI Fig. 2 u. 3).

---

[13] Wenn man auch damals in Brabant vielfach adelige Kinder verlobte, so wurde die Hochzeit doch erst für spätere Jahre festgesetzt. Ein Beispiel dafür bietet Maximilians Vater Arnold, der im Jahre 1464 — nicht einmal zehnjährig — mit seiner gleichalterigen Base Margarete von Horn verlobt wurde. Die Hochzeit wurde damals auf das Jahr 1474 festgesetzt, doch kam es dann nicht dazu, sondern Arnold heiratete Margarete von Montmorency. Goethals a. a. O. 227 f. und 241. — Fünfzehnjährig war die Braut Anna von Croy, mit der auf Betreiben seiner Familie im Jahre 1539 sich Maximilians 30 jähriger Sohn Martin verlobte. Goethals a. a. O. 248.

[14] Abguß im Cinquantenaire. Vgl. Hensler a. a. O. 53. — Abbildung nach Lithographie von F. Stroobant bei Goethals a. a. O. zwischen S. 240 und 241.

[15] Goethals a. a. O. 243. — Inventaire des objets d'art . . . de l'arrondissement de Nivelles (Bruxelles 1912) 43.

[16] Le Mausolée de la toison d'or (Amsterdam 1689) 123. — Maximilian war der 143. Vliesritter. Vgl. auch H. Kervyn de Lettenhove, La toison d'or (Bruxelles 1907) 95. Von der Familie Horn war außer Maximilian nur noch der 1530 verstorbene Jakob Vliesritter. Le Mausolée a. a. O. 99. Kervyn de Lettenhove a. a. O. 94.

Maximilian hat sich sein Denkmal wohl schon zu Lebzeiten anfertigen lassen. Hier ist nicht ein fast Siebzigjähriger dargestellt, sondern ein Mann in den besten Jahren. Eine Inschrift fehlt und scheint auch früher nicht vorhanden gewesen zu sein, jedenfalls zeigt die Abbildung bei Goethals [17], die das Denkmal noch an seinem früheren Standort in einer Nische der alten Kirche bringt, keine Spur davon.

Die jetzige Aufstellung des prachtvollen Werkes ist recht ungünstig. Die heutige Kirche ist ein charakterloser neugotischer Backsteinbau aus dem Jahre 1860, den allerdings der Verfasser des Abschnittes über Braine-le-Château in dem belgischen historisch-topographischen Lexikon für eine der schönsten Kirchen des Landes hält [18]. Das Denkmal ist an der Evangelienseite des Chores zwischen diesem und der anstoßenden herrschaftlichen Loge so tief eingemauert, daß die Besucher der letzteren freien Ausblick auf den Hochaltar haben und durch das Kunstwerk in ihrer Andacht nicht gestört werden sollen. Um es voll genießen zu können und vor allem einen Eindruck seiner Profilwirkung zu haben, muß man sich infolgedessen tief herabbeugen.

Das Grabdenkmal Maximilians von Horn ist eine der bedeutendsten Schöpfungen der Renaissanceplastik in Belgien. Der Wirkung des rotbraunen alabasterartigen Steines, der bei Sonnenbestrahlung fast lichtdurchlässig erscheint und dadurch Gesicht und Hände geradezu verlebendigt, kann sich der Betrachter kaum entziehen. Wie in Wachs modelliert erscheint die betende Gestalt. Im Augenblick des Verscheidens ist der Ritter dargestellt, die Augen geschlossen, den Mund leicht geöffnet, als habe gerade das letzte Leben ihn verlassen. Die stoffliche Differenzierung des Fleisches und der Haare, des Gewandes und der Rüstung, des Kissens wie des Lederriemens, der das Schwert trägt, ist bis zur Grenze des Möglichen durchgeführt,

---

[17] Goethals a. a. O. zwischen S. 244 und 245 Lithographie, signiert P. Wulleman 48. (Die gleiche Tafel bei Stroobant a. a. O. zwischen S. 49 u. 50.) — Spätere Abbildungen bei Bruylant a. a. O. I 407 (Holzschnitt) sowie in Inventaire . . . de Nivelles a. a. O. zwischen S. 42 u. 43 (nach Photographie). — Auch Stroobant a. a. O. 49 bestätigt, daß das Denkmal keine Inschrift trug.

[18] Jourdain-van Stalle a. a. O. I 177. — Näheres über die alte Kirche und die Erbauung der jetzigen siehe bei Tarlier-Wauters a. a. O. 132.

ohne daß sie ins Kleinliche verfällt und der Gesamtwirkung Abbruch tut[19].

Ein Meistername für dieses Werk wurde bisher nicht genannt. An Jean Mone zu denken, den Hofbildhauer Karls V., der im Jahre 1533 den prächtigen Alabasteraltar in Hal schuf, liegt nahe. Bis vor wenigen Jahren bildete diese kaiserliche Stiftung den Hochaltar der berühmten Wallfahrtskirche[20], jetzt befindet er sich in der an das Nordschiff angebauten Seitenkapelle und ist an seinem ursprünglichen Platz durch einen neugotischen „stilgerechten" Aufbau ersetzt. In gleichem Material geschaffen, wenn auch der gelbliche Alabaster in Hal reiner erscheint, von gleich sorgfältiger Ausführung bis in die kleinsten Feinheiten — mit besonderer Liebe das Ornamentale zierlich durchgearbeitet, hier vor allem die Umrahmungen der Hauptszenen, dort Wappengewand und Kissen — atmen beide Werke, so verschieden sie im Aufbau wie ihrer Zweckbestimmung nach sind, gleiches Empfinden. Es ist der Geist der italienischen Renaissance, der als landfremdes Element hier in die heimische Kunstentwicklung tritt. Dieses von seinem kaiserlichen Herrn in die benachbarte Stadtkirche gestiftete Werk mag Max von Horn veranlaßt haben, den aus Lothringen stammenden Künstler, den Dürer in seinem Tagebuch der niederländischen Reise den „guten Marmelsteinhauermaister Jan" nennt und im Februar 1521 zu Antwerpen „mit der schwarzen kraiden conterfet" hat[21], mit der Schaffung des Grabdenkmals zu betrauen.

Dem gleichen Meister ist das Denkmal Wilhelms von Croy in Enghien und das Doppelgrabmal des Grafen Anton de Lalaing und seiner Frau, das inmitten des Chores der mächtigen spätgotischen Kirche St. Katharina in Hochstraeten (Provinz Antwerpen)

---

[19] Der Abguß im Cinquantenaire ist sehr flau und verwaschen und gibt von der Bedeutung und Wirkung des Originals nur einen schwachen Begriff. Statt erhöht liegt er noch tiefer als das Denkmal in Braine-le-Château.

[20] Inventaire des objets d'art . . . . . de l'arrondissement de Bruxelles (Bruxelles 1904) 26. — Abguß im Cinquantenaire. Vgl. Hensler a. a. O. 52.

[21] J. Veth und S. Muller, Albrecht Dürers niederländische Reise (Berlin-Utrecht 1918) I 73 f. und 86 sowie II 223 f. — Auch die Tatsache, daß Mone im Jahre 1539 durch Beerbung eines weitläufigen Verwandten in den Besitz des Schlosses und der Herrschaft Lutange bei Diedenhofen gelangte, läßt darauf schließen, daß das Denkmal Maximilians von Horn vor dieser Zeit, also noch zu Lebzeiten Maximilians entstanden ist. — Ich bin damit beschäftigt, Mone eine Sonderbearbeitung zu widmen.

◆◆◆

aufgebaut ist, zuzuschreiben [22]. Graf Lalaing starb 1540. Komposition und Durchführung weisen auf dieselbe Hand, die das Hornsche Denkmal geschaffen hat.

Wie von dem Pranger und dem Grabmal gibt es auch von dem Schlosse, dem der Ort seinen Beinamen verdankt, anscheinend keine alten Abbildungen. Auffälligerweise bringt Le Roy, der brabantische Merian, in keinem seiner Werke einen Stich dieses stattlichen Schlosses, obgleich er dem wallonischen Brabant einen eigenen Band gewidmet hat [23]. Bei Bacha [24] fehlt das Stichwort Braine-le-Château, Hisette [25] bringt lediglich einen Hinweis auf eine Lithographie des Prangers vom Jahre 1840. Die älteste Abbildung, die im wesentlichen den heutigen Zustand zeigt, ist in den Châteaux et monuments des Pays-Bas [26]. Die von Goethals [27] gebrachte Lithographie von P. Wulleman ist offenbar nach einer alten Zeichnung angefertigt. Anders läßt ihre freie Behandlung sich kaum erklären. Das Schloß liegt hier im weiten Teich, über den eine mit fünf Durchlässen versehene Stegbrücke zum Hofe führt. Bruylant [28] und Jourdain-van Stalle [29] geben Holzschnitte, Cosyn [30] eine kleine Photographie.

Unsere Abbildungen lassen Aufbau und Gliederung des Wasserschlosses deutlich erkennen (Textbild und Tafel VI Fig. 5). Die Grundrißdisposition ist einfach; hufeisenförmig umschließen die Flügel den Hof. An der vierten Ecke des regelmäßig angelegten Baukörpers fehlt der Turm. Engelbert Freiherr v. Kerckerinck zur Borg hat bei einem gemeinsamen Besuch des Schlosses die in Ab-

---

[22] Abguß im Cinquantenaire. Vgl. Hensler a. a. O. 53.

[23] Topographia historica Gallo-Brabantiae (Amstellodami 1692). — Die Titel der übrigen Werke von I. Le Roy sind verzeichnet bei Bacha (vgl. Anm. 24) 9 ff.

[24] E. Bacha, Vues et plans des villes, châteaux et monastères de Belgique. Fasc. 1: Estampes contenues dans les ouvrages anciens (XVI., XVII., XVIII. s.), Bruxelles 1915.

[25] Siehe oben Anm. 8. — L. Hisette, Vues et plans des villes, châteaux, monastères et monuments dans les collections du cabinet des estampes. Première partie: La Belgique, hormis Bruxelles et les communes limitrophes (Bruxelles 1917) 71. — Bacha und Hisette bilden Hefte einer bei van Oest erscheinenden Schriftenfolge: Répertoires de documents graphiques relatifs à l'histoire nationale.

[26] Siehe oben Anm. 8.

[27] a. a. O. zwischen S. 242 und 243 (vgl. Anm. 8).

[28] a. a. O. I 404.

[29] a. a. O. I 178 (nach Zeichnung von Louis Titz).

[30] a. a. O. 59.



1. Der Pranger in Braine-le-Château.



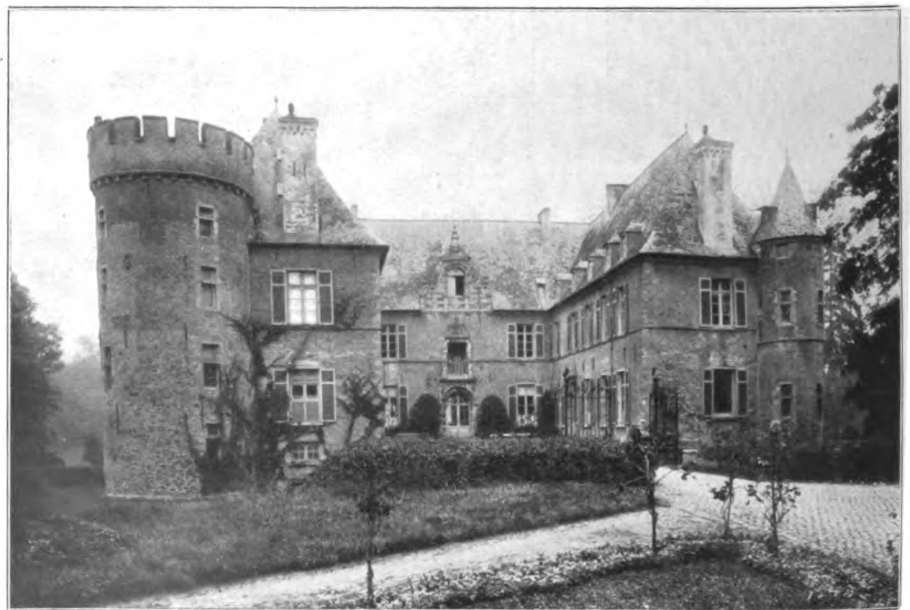
2. Teilaufnahme vom Grabdenkmal Maximilians von Horn.



3. Grabdenkmal Maximilians von Horn in der Kirche zu Braine-le-Château.

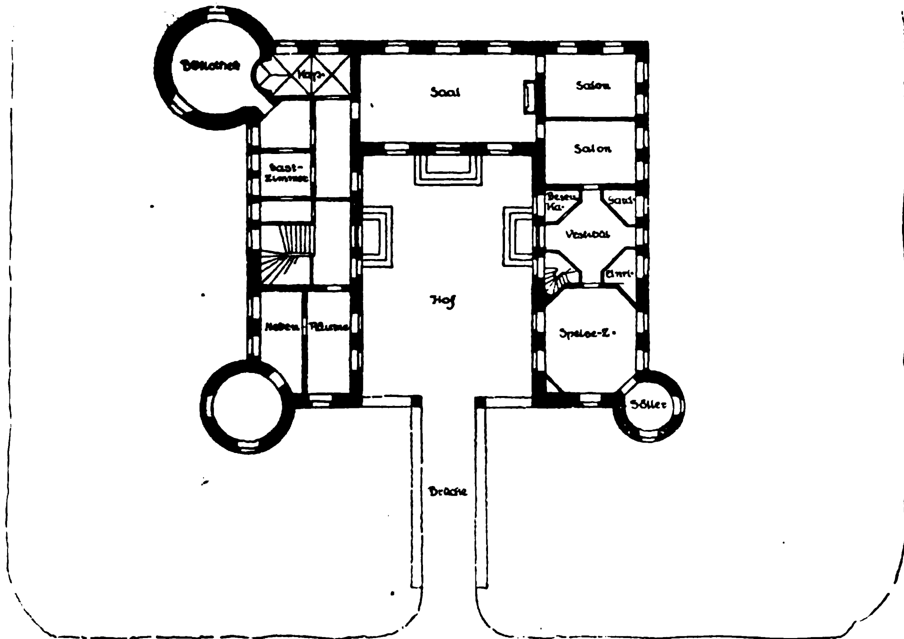


4. Peter Breughel: Sprichwörterbild. Berlin, Kaiser Friedrich-Museum.



5. Schloß Braine-le-Château, von Süden gesehen.

bildung 6 wiedergegebene Skizze aufgenommen, die Robert Witte freundlichst umgezeichnet hat.



Schloß Braine-le-Château: Grundriß des Erdgeschosses.

Der heutige Zustand geht auf Umbauten der gotischen Anlage zurück, die im 17. Jahrhundert stattfanden. Die Jahreszahlen 1615 und 1681 sind in Eisenklammern an der rechten Seite des Hofes und am linken Turm, dessen Zinnen auf eine der letzten Wiederherstellungen zurückgehen, angebracht.

Seit dem Jahre 1835 ist das Schloß, das ein prächtiger Park umgibt, durch dessen rückwärtigen Teil der den Schloßgraben speisende Bach Hain fließt, im Besitz der Grafen Robiano [31]. Graf Eugen Kaspar kaufte den Besitz für 730 158 Fr. von Maximilian

[31] Diese Familie lombardischen Ursprungs ist seit der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Belgien ansässig. (Annuaire de la noblesse belge. Bruxelles 1851, S. 200.) Der Ehe des 1909 verstorbenen Grafen Stanislaus mit der Gräfin Lucie de Jonghe d'Ardoye sind nur Töchter entsprossen (Annuaire 1910, S. 400).

◆◆◆

Karl von Thurn und Taxis. Im Mittelalter gehörte es den Familien von Trazegnies, Walcourt und d'Abcoude, von denen es ebenso wie Gaesbeek im Jahre 1434 in die Hand der Herren von Horn überging[32]. Im Jahre 1681 errichtete hier der König von Spanien das Fürstentum Thurn und Taxis für Eugen Alexander von Thurn und Taxis, dessen Mutter eine Horn war. Sein Enkel Alexander (1739—1773) übertrug die Residenz des Hauses nach Regensburg[33].

Abgesehen von den im Verlauf vorliegender Darstellung angezogenen Werken ist Braine-le-Château literarisch kaum behandelt worden. Man ist erstaunt, es nicht nur in älteren historisch-topographischen Werken zu vermissen[34], sondern auch z. B. bei Dumont-Wilden, der in seinem reich illustrierten, der Larousse-Folge angehörenden „Belgique illustrée" die neueste zusammenfassende Schilderung der Kunst- und Naturdenkmäler Belgiens gibt[35]. Charakteristisch für den Reichtum des Landes an derartig malerisch hervorragenden und kulturhistorisch wie künstlerisch beachtenswerten Orten ist es, daß Braine-le-Château in den neueren Veröffentlichungen von Fierens-Gevaert[36], der in einem eigenen Abschnitt Brabant und darin eingehend die nächstbenachbarten Orte Nivelles und Waterloo behandelt[37], oder von A. Th. Rouvez[38] und Alcius Ledieu[39] fehlt. In Deutschland ist es völlig unbekannt geblieben, weder in den üblichen Reiseführern von Baedeker, Meyer, Grieben und ähnlichen wird darauf hingewiesen, noch irgendwo in der wissenschaftlichen Literatur. Lediglich die Neuausgabe von Grauls Altflandern hat auf meine Anregung hin eine Abbildung des Prangers gebracht, die Prinz Johann Georg von seinen bei unserer Besichtigung gemachten Aufnahmen zur Verfügung stellte[40].

---

[32] Goethals a. a. O. 221. — Vgl. auch Stroobant a. a. O. 39.

[33] Stroobant a. a. O. 72 ff. — Tarlier-Wauters a. a. O. 129 f.

[34] z. B. bei A. Baron, La Belgique monumentale (Bruxelles 1844) und bei Ch. Hen, Les splendeurs de l'art en Belgique (Bruxelles 1848). Darin S. 235 ff. A. van Hasselt, Le Brabant. Villes secondaires.

[35] Paris o. J. (anscheinend 1914 erschienen).

[36] Figures et Sites de Belgique (Bruxelles 1907).

[37] S. 81 ff. bezw. 96 und 97.

[38] Cités et villes Belges (Bruxelles 1909).

[39] Les villes de Belgique (Paris 1912).

[40] S. 40, Nr. 82 (vgl. auch S. 46). Die vlämische Unterschrift „S'Gravenbrakel" ist in „Kasteel-Brakel" zu verbessern und entsprechend „Braine-le-Comte"

Der Erinnerung an diese Fahrt am sonnigen 28. August 1915 seien diese Blätter gewidmet!

---

in „Braine-le-Château", ebenso im Text auf S. 40, wo außerdem „Hennegau" in „Brabant" umzuändern ist.

Diese Verwechslung der beiden benachbarten Orte findet sich auch im 2. Band der „Châteaux et monuments des Pays-Bas" (vgl. auch oben Anm. 8). Tafel 21 bringt die richtige Unterschrift „Pilori à Braine-le-Château (Brabt. mérid.)". Der auf der gegenüberliegenden Seite befindliche Text trägt die Überschrift „Pilori à Braine-le-Comte" und berichtet dann von dieser Stadt des Hennegaus, die größer und bekannter ist als Braine-le-Château und an der großen Bahnstrecke zwischen Hal und Soignies liegt.

Beide Orte sind nach dem Bach Braine genannt, der heute Hain heißt (van Bemmel a. a. O. I 185). Außer Wauthier-Braine ist von solchen Orten noch das größere Dorf Braine-l'Alleud zu nennen, das unmittelbar westlich des Löwenhügels auf dem Schlachtfeld von Waterloo gelegen ist.

Künstlerische Beziehungen Nordböhmens zum anstoßenden deutschen Nachbargebiete.

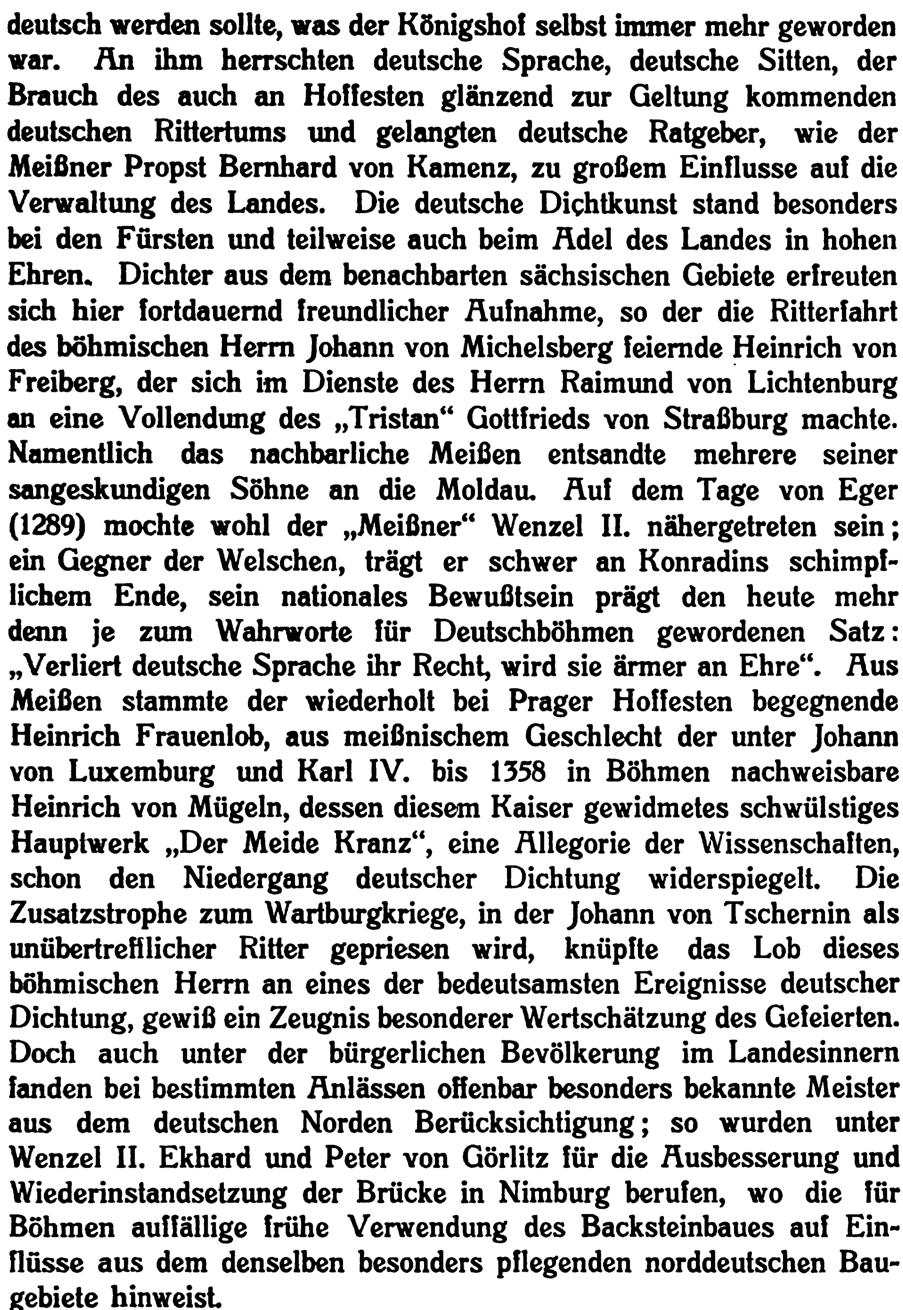
Von Hofrat Dr. **Joseph Neuwirth,** Professor an der Technischen Hochschule zu Wien.

In schwerer Zeit und mehr denn je steht die Frage des Deutschtums in Böhmen im Vordergrunde erregter Erörterung, die seine Daseinsberechtigung im Lande, seinen durch Jahrhunderte zurückverfolgbaren Zusammenhang mit den deutschen Grenzgebieten und die daraus zugeströmten Kultureinflüsse wägt und gegen schamlose Ableugnungsversuche zu verteidigen, beziehungsweise einwandfrei festzustellen bemüht ist.

Vor mehr als einem Jahrtausend setzte durch die Taufe böhmischer Edlen am Hofe Ludwigs des Deutschen in Regensburg (845) die Fühlungnahme mit der christlichen Kultur des deutschen Westens, ungefähr 130 Jahre später bei der Errichtung des Bistums Prag mit jener des Nordens ein. Denn als der auf Wunsch des Herzogs Boleslaw II. zum ersten Bischof gewählte und wegen seiner Kenntnis der slawischen Sprache dafür besonders geeignet erscheinende Magdeburger Benediktiner Dietmar in Prag seinen Einzug hielt, begrüßten ihn nach dem Berichte des Cosmas, des ältesten böhmischen Geschichtschreibers, der Herzog und seine Großen mit dem deutschen Lied „Christ uns genade, Kyrie eleison, und die Heiligen alle helfen uns, Kyrie eleison". Das Vorrücken Magdeburger Einflusses fand auch sofort seinen Ausdruck darin, daß der einer böhmischen Adelsfamilie entstammende Woitjech an der bischöflichen Schule in Magdeburg seine Ausbildung empfing und nach dem dortigen Erzbischof den Namen Adalbert erhielt, unter welchem später seine Heiligsprechung erfolgte. Seine Berufung als

Nachfolger Dietmars auf den Prager Bischofsstuhl erhöhte die Möglichkeit der Verbreitung Magdeburger Anschauungen im Böhmerlande. Unter den späteren Prager Bischöfen begegnen wiederholt Persönlichkeiten aus dem deutschen Norden, so im 12. Jahrhundert knapp nacheinander der Thüringer Gotthard oder Gottpold, der aus dem Magdeburger Prämonstratenserkloster gekommene Friedrich und nach diesem der Thüringer Valentin, alle in nahen Beziehungen zu dem damals in Böhmen sich rasch ausbreitenden Prämonstratenserorden, der, wenn auch die ersten Niederlassungen mit Ordensangehörigen aus dem deutschen Westen besetzt wurden, sich den im Magdeburger Hauptstifte zur Führung gelangenden Kunstanschauungen nicht entziehen konnte. Die Emporenanordnung über dem Seitenschiffe der Kirche des Prager Georgsklosters, bei deren Wiederinstandsetzung nach dem Brande von 1142 der deutsche Laienbaumeister Wernher genannt ist, klingt an einen z. B. in Gernrode feststellbaren Brauch deutscher Frauenklöster an. Für die Krypta des 1144 gestifteten Prämonstratenserinnenklosters Doxan bei Leitmeritz wird man in Anlagen wie Jerichow das Vorbild zu suchen haben, zudem die Wasserstraße der Elbe auch den Zuwanderungsweg deutscher Kultur des Nordens ins Böhmerland abgab.

Auf ihm drang das für die Stadtentwicklung des Slawengebietes hochwichtige Magdeburger Stadtrecht ein, so 1237 in das nach ihm gegründete Leitmeritz, dessen Schöppenstuhl sich bald zum Oberhofe aller anderen nach Magdeburger Recht lebenden Städte des Landes ausbildete. Hier hatte Konrad von Meißen, der Freund des Dichters Ulrich von Eschenbach, einen guten Weinkeller, und lebhaft aufblühender Handel vermittelte der Bürgerschaft mannigfache, langsam auch mehr ins Innere des Landes übergreifende Anregungen; auch aus thüringisch-sächsischen Landen kam für die fortschreitende deutsche Kolonisation so starke Zuwanderung, daß deutschfeindliche Chronisten gegen den großen König Przemysl Ottokar II. gehässig den Vorwurf erhoben, er habe den Meißnern und Thüringern versprochen, ihnen im Falle seines Sieges ganz Böhmen zum ewigen Besitze zu übergeben. Noch unter der Vormundschaftsregierung Ottos von Brandenburg wurde eine andere Stimme laut, daß die damalige Einwanderung der Deutschen die „Zahl der Mücken“ übertroffen habe und es den Anschein gewinne, als ob das Land ganz



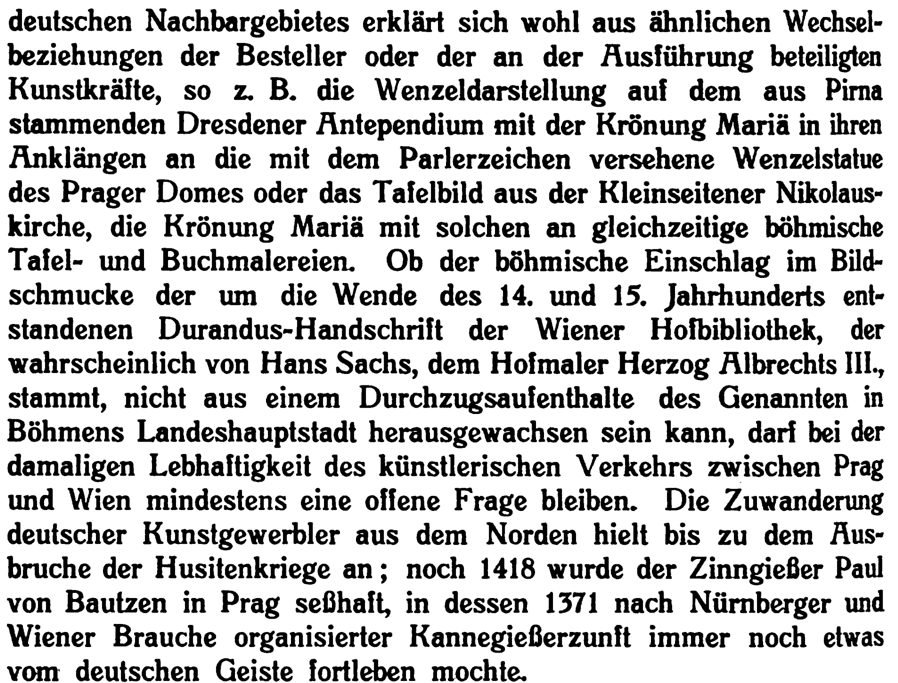
deutsch werden sollte, was der Königshof selbst immer mehr geworden war. An ihm herrschten deutsche Sprache, deutsche Sitten, der Brauch des auch an Hoffesten glänzend zur Geltung kommenden deutschen Rittertums und gelangten deutsche Ratgeber, wie der Meißner Propst Bernhard von Kamenz, zu großem Einflusse auf die Verwaltung des Landes. Die deutsche Dichtkunst stand besonders bei den Fürsten und teilweise auch beim Adel des Landes in hohen Ehren. Dichter aus dem benachbarten sächsischen Gebiete erfreuten sich hier fortdauernd freundlicher Aufnahme, so der die Ritterfahrt des böhmischen Herrn Johann von Michelsberg feiernde Heinrich von Freiberg, der sich im Dienste des Herrn Raimund von Lichtenburg an eine Vollendung des „Tristan" Gottfrieds von Straßburg machte. Namentlich das nachbarliche Meißen entsandte mehrere seiner sangeskundigen Söhne an die Moldau. Auf dem Tage von Eger (1289) mochte wohl der „Meißner" Wenzel II. nähergetreten sein; ein Gegner der Welschen, trägt er schwer an Konradins schimpflichem Ende, sein nationales Bewußtsein prägt den heute mehr denn je zum Wahrworte für Deutschböhmen gewordenen Satz: „Verliert deutsche Sprache ihr Recht, wird sie ärmer an Ehre". Aus Meißen stammte der wiederholt bei Prager Hoffesten begegnende Heinrich Frauenlob, aus meißnischem Geschlecht der unter Johann von Luxemburg und Karl IV. bis 1358 in Böhmen nachweisbare Heinrich von Mügeln, dessen diesem Kaiser gewidmetes schwülstiges Hauptwerk „Der Meide Kranz", eine Allegorie der Wissenschaften, schon den Niedergang deutscher Dichtung widerspiegelt. Die Zusatzstrophe zum Wartburgkriege, in der Johann von Tschernin als unübertrefflicher Ritter gepriesen wird, knüpfte das Lob dieses böhmischen Herrn an eines der bedeutsamsten Ereignisse deutscher Dichtung, gewiß ein Zeugnis besonderer Wertschätzung des Gefeierten. Doch auch unter der bürgerlichen Bevölkerung im Landesinnern fanden bei bestimmten Anlässen offenbar besonders bekannte Meister aus dem deutschen Norden Berücksichtigung; so wurden unter Wenzel II. Ekhard und Peter von Görlitz für die Ausbesserung und Wiederinstandsetzung der Brücke in Nimburg berufen, wo die für Böhmen auffällige frühe Verwendung des Backsteinbaues auf Einflüsse aus dem denselben besonders pflegenden norddeutschen Baugebiete hinweist.

Die Regsamkeit kultureller Wechselbeziehungen mit dem sächsischen Nachbargebiete im weitesten Sinne des Wortes fand ihren stärksten Ausdruck bei der 1348 von Karl IV. durchgeführten Gründung der Prager Universität, unter deren vier Nationen, neben der böhmischen, bayrischen und polnischen, die wohl den Zuzug von der Weser bis zur Oder umspannende sächsische als gleichberechtigter Faktor erschien, was darauf hindeutet, daß man von allem Anfange an auf starken Zuspruch aus diesen Gauen rechnete. In der sächsischen — später Sternbergischen — Kapelle des Prager Domkapellenkranzes erzählt das sächsische Wappen noch heute von dem werktätigen Interesse, mit welchem Herzog Rudolf von Sachsen durch eine Altarstiftung den größten Kirchenbau Böhmens aus den Glanztagen Karls IV. förderte. Und bei der Ausführung dieser imposanten Bauleistung waren nach den uns erhaltenen Wochenrechnungen des Prager Dombaues unter dem genialen Meister Peter Parler von Schwäbisch-Gmünd sächsische Arbeiter teils längere Zeit, teils nur mehr vorübergehend mit am Werke: so Dresdin (1377, 1378), Fraiberger (1378), Hans Maisner (1372), Kunz Maisner (1373), Maisner oder Maysner (1377), Sachs (1375, 1376, 1377, 1378), Jakub Sachs (1375), Saxo (1372, 1373) und Hans Saxo (1372). Unter den Werkleuten, welche das Einsetzen der Edelsteine des berühmten Wandschmuckes der Prager Wenzelskapelle besorgten, nennt die Wochenrechnung vom 1. August 1372 an erster Stelle einen wohl mit Hans zu identifizierenden Maysner mit der höchsten Tagesleistung. Die Prager Dombauhütte war also in der Zeit ihrer höchsten Blüte von sächsischen Steinmetzen offenbar gern besucht und gewann auch Einfluß auf Bauführungen hart an Böhmens Grenzen, wo die Formen der Baureste des von Karl IV. gegründeten Zölestinerklosters auf dem Oybin bei Zittau an ihren Kanon anklingen.

Nicht minder übte die offenbar allgemeine Aufmerksamkeit erregende Pflege der auch eine damals moderne Sondernote hervorkehrenden böhmischen Malerschule, die in der 1348 begründeten Prager Malerzeche ihre genossenschaftliche Organisation erhalten hatte, auf die norddeutschen Nachbargaue eine gewisse Anziehungskraft aus. 1380 wurde der Maler Johann Rogel von Halberstadt, 1391 der Maler Claus von Erfurt, woher bald darauf auch der in der Mitgliederliste der Prager Malerzeche um 1405 genannte Pertoldus de Erfurdia zuwanderte, in Prag seßhaft. Das Vorhandensein von

◆◆

Malereien im Halberstädter Dome, die einen unverkennbar von Prag übernommenen Einschlag zeigen, findet in solchen Tatsachen seine durchaus nicht befremdende Erklärung. Bei der lebhaften Anziehung Prags auf Erfurter Meister überrascht es auch nicht, hervorragende Schöpfungen Erfurter Plastik an Prager Schöpfungen der gleichen Zeit anklingen zu sehen. Durch ganz eigenartige Charakterisierungsgabe überraschen zwei Grabplatten der Barfüßerkirche in Erfurt: jene der Frau Cinna von Vargula († 1370) und des Bischofs Albert von Beichlingen († 1371); namentlich in dem Kopfe des letzteren, einem der hervorragendsten Porträts des 14. Jahrhunderts, ging der Meister mit überraschendem Feingefühl auf die Herausarbeitung psychischer Eigenschaften ein. Da er mit dieser Auffassung in Erfurt selbst, wo der Kopf der Grabplattte des 1366 verstorbenen Ritters Theodorich von Lichtenhayn in der Predigerkirche noch keinen Anklang einer solchen Behandlungsweise bietet, kaum an ein zeitgleiches Vorbild anknüpfen konnte, ja schwerlich auch in einem anderen Teile Deutschlands etwas Ähnliches fand, interessiert gewiß die Frage, woher wohl in Mitteleuropa eine Anregung dafür nach gleich aufgefaßten Porträtdarstellungen derselben Epoche kommen konnte, ob an einem künstlerisch bedeutsamen, um diese Zeit auch von Erfurter Künstlern besuchten Vororte Ansätze einer ähnlichen Behandlung begegnen. Sie findet sich im Prager Veitsdome bei dem sogenannten „Meister der königlichen Familie", der zwischen 1379 und 1393 für die so einzigartige Porträtgalerie des Domtriforiums zehn Büsten von dombaufördernden Persönlichkeiten des Herrscherhauses um die Chorschlußpartie herum ausführte. In ganz unbestreitbarer Schulgemeinschaft zu Peter Parler stehend, neben dem noch andere Künstler für die Ausführung der Bildhauerarbeiten des Prager Domes herangezogen wurden, wagte dieser Meister sich an neue, zum Naturalismus hinüberlenkende Probleme psychologischer Wertung, wie sie auch bei dem „Meister der Barfüßerkirche" in Erfurt auftauchen, der ebenso wie die beiden genannten Maler von Erfurt nach Prag zugewandert sein und in den Arbeiten der dortigen Dombauhütte Gelegenheit zu künstlerischer Ausreifung seiner neuartigen Behandlung gefunden haben kann, da der Prager Boden der Entwicklung neuer Auffassungen damals viel günstiger als ein anderer im Deutschen Reiche war. Das Vorkommen hier gebräuchlicher Typen auf Kunstwerken des



deutschen Nachbargebietes erklärt sich wohl aus ähnlichen Wechselbeziehungen der Besteller oder der an der Ausführung beteiligten Kunstkräfte, so z. B. die Wenzeldarstellung auf dem aus Pirna stammenden Dresdener Antependium mit der Krönung Mariä in ihren Anklängen an die mit dem Parlerzeichen versehene Wenzelstatue des Prager Domes oder das Tafelbild aus der Kleinseitener Nikolauskirche, die Krönung Mariä mit solchen an gleichzeitige böhmische Tafel- und Buchmalereien. Ob der böhmische Einschlag im Bildschmucke der um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts entstandenen Durandus-Handschrift der Wiener Hofbibliothek, der wahrscheinlich von Hans Sachs, dem Hofmaler Herzog Albrechts III., stammt, nicht aus einem Durchzugsaufenthalte des Genannten in Böhmens Landeshauptstadt herausgewachsen sein kann, darf bei der damaligen Lebhaftigkeit des künstlerischen Verkehrs zwischen Prag und Wien mindestens eine offene Frage bleiben. Die Zuwanderung deutscher Kunstgewerbler aus dem Norden hielt bis zu dem Ausbruche der Husitenkriege an; noch 1418 wurde der Zinngießer Paul von Bautzen in Prag seßhaft, in dessen 1371 nach Nürnberger und Wiener Brauche organisierter Kannegießerzunft immer noch etwas vom deutschen Geiste fortleben mochte.

Die ganz außerordentliche Innigkeit der Wechselbeziehungen Böhmens, in dessen Landeshauptstadt die Pflege der Wissenschaften mit jener der schönen Künste Hand in Hand ging, zu dem benachbarten Sachsen fand wohl ihren stärksten kulturellen Niederschlag darin, daß 1409 der Kern der dem ungastlich gewordenen Prag den Rücken kehrenden deutschen Professoren und Studenten sich nach Leipzig wandte, wo sie freundlicher Aufnahme sicher waren und dem Geistesleben Deutschlands eine neue Stätte regen Wissenschaftsbetriebes erstand, während die zunehmende Auswanderung und die Vertreibung der Deutschen aus Böhmen die kulturelle Weiterentwicklung immer mehr hemmten und ihr die bis dahin führenden Kräfte entzogen.

Das Zurückdrängen des Deutschtums auf die Randgebiete des Landes und sein Abrücken von der Landeshauptstadt verdichteten naturgemäß den Verkehr mit dem stammverwandten Nachbargebiete, namentlich am Südabhange des Erzgebirges. 1465 übernahmen die Maler Meister Heinrich und Hans Münzer in Freiberg i. S. die Ausführung einer Altartafel für Graupen, das 1486 den Guß seiner großen

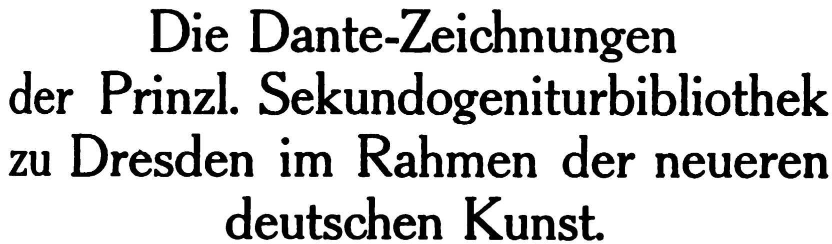
Glocke an den Zinngießer Lorenz von Bautzen vergab. Umgekehrt suchten und fanden Graupener Arbeiter beim Schloßbaue in Meißen Arbeit. Der 1484 in Kaaden begegnende Steinmetzmeister Jörg hatte in Dresden geheiratet, was seine Ausbildung oder vorübergehende Beschäftigung in Sachsen wahrscheinlich macht. Die Vergebung der Graupener Aufträge nach auswärts läßt auch bei dem Steinmetzen Kunz, mit dem 1484 der Vertrag wegen Bauführung der Stadtkirche abgeschlossen wurde, zunächst an einen sächsischen Meister denken. Denn als man nach dem furchtbaren Stadtbrande von 1515 in Brüx nach einem für den Wiederaufbau der Stadtkirche geeigneten Künstler Ausschau hielt, wurde Jakob von Schweinfurt, Kirchenbaumeister zu Annaberg, nach den von deutschen Bürgern aufgezeichneten Rechnungsbüchern mit der Plananfertigung und der Überwachung der Bauführung betraut, der Meister Jörg von Maulbronn vorstand. Bei diesem imposanten Kirchenbau fand der Gedanke der saalartigen dreischiffigen Hallenkirche mit Emporenherumführung eine höchst ausdrucksvolle Lösung. Für den Glockenguß gewann man Meister Martin Hilger aus Freiberg i. S. Auch die niedergebrannte Kirche in Joachimstal stand in Beziehung zu sächsischen Anlagen. 1514 wurde der beim Bau der Kuttenberger Barbarakirche tätige Jokoff Polner von Freiberg als Baumeister des Steinmetzengewerkes nach Görlitz berufen, dessen Rat 1520 seinen Bau- und Zimmermeister Jost Möller nach Böhm.-Leipa sandte. Gegen den Ausgang des Mittelalters und an der Schwelle der Neuzeit zog man in Böhmen augenscheinlich gern Görlitzer Meister für die Ausführung von Kunstaufträgen heran. Der Görlitzer Stadtbaumeister Konrad Pfluger stand dem Kirchenbau in Böhm.-Aicha vor, 1495 lieferte der Görlitzer Maler Georg Burchart eine geschnitzte Altartafel nach Liebenau ab. Am Beginne des 16. Jahrhunderts stellte der Görlitzer Stadtbaumeister Albrecht Stiglitzer in Königgrätz den leider nicht mehr erhaltenen Georgsbrunnen auf. Wie bei dem nordböhmischen Herrn von Schleinitz auf Tollenstein und Schluckenau war der Rat des Görlitzer Stadtbaumeisters Wendel Roßkopf, des Schöpfers der vielbewunderten Görlitzer Rathaustreppe, selbst im südlichen Böhmen von den Sobieslauer Bürgern gesucht.

Diese Beziehungen erklären es vollauf, daß der letztgenannte Baukünstler seine Aus- oder Weiterbildung bei einem gefeierten Architekten Prags, bei dem aus Piesting in Niederösterreich stam-

menden Benedikt Rieth, suchte, der als Baumeister Wladislaws II. das nach diesem Herrscher benannte Oratorium des Prager Veitsdomes, den als Raumbildung hervorragenden, als Weltwunder angestaunten Wladislawischen Saal der Prager Burg u. a. erstellte und auch von Sachsens Kurfürsten sehr geschätzt wurde. Seine Geltung außerhalb der Grenzen Böhmens erhellt ganz besonders aus seiner Beteiligung an dem Annaberger Hüttentage von 1518, auf welchem außer ihm auch Meister Jörg von Maulbronn aus Brüx, Jörg Schremle aus Komotau, Hans Günther aus Oberndorf bei Komotau, die Gesellen Philipp von Wimpfen aus Laun und Martin von Plan mit anderen namens der Handwerksgenossen aus Böhmen, Schlesien, der Lausitz und Meißen durch das Vorgehen der Magdeburger Hütte sich hochbeschwert erklärten. Damit rückten sie von dem Organisationsmittelpunkte des Landes, der Prag-Altstädter Steinmetzenzunft ab, die 1489 sich gerühmt hatte, daß sie von der Hauptstadt aus alle gleichen Handwerksverbände des Königreichs verwalte, die jetzt aber deutsche Kunstgenossen an einer ausländischen Bewegung beteiligt sah. Die führende Stellung Benedikt Rieths erscheint vor allem durch die Tatsache gekennzeichnet, daß er auf dem vom Annaberger Tage erlassenen offenen Briefe dem Siegel des ehrbaren Handwerks der „Steinmetzen auf Sant Annaberck“ auch sein „verdient, erblich Sekret“ mit einem nach links schreitenden Löwen, der einen Zirkel hält, beigeben durfte. Sie hatte natürlich zur Voraussetzung, daß Benedikt Rieth sich auch bis zu einem gewissen Grade mit der ganzen neuen Richtung des erzgebirgischen Kirchenbaues in den Änderungen des Grundrisses und Aufbaues, die in der Annaberger Kirchenanlage wohl ihre interessanteste Lösung fanden, identifizierte. Der baukünstlerische Ausdruck dieser Denkweise bleibt die durch ihn von 1520 bis 1528 errichtete Nikolauskirche in Laun, welche den saalartigen Grundgedanken und die dreischiffige Hallenkirche mit drei ziemlich flachen selbständigen Schiffsabschlüssen vereinigte und der bei der Wolfgangskirche zu Schneeberg sowie bei den Kirchen in Annaberg und Brüx eingeschlagenen Richtung sich anschloß. In Laun begraben, hat Benedikt Rieth später als Benesch von Laun in die tschechische Kunstgeschichte seinen Einzug gehalten und ist aus einem Meister, der eine Spielart deutscher Spätgotik in Böhmen heimisch zu machen suchte, zu einem Tschechen umgestempelt worden. Gerade zu seinen Lebzeiten hat aber während der Zurück-

drängung des Deutschtumes in Böhmen durch die Wladislawische Landesordnung in dem nordböhmischen Randgebiete ein sehr reger künstlerischer Wechselverkehr mit den anstoßenden deutschen Gauen sich erhalten, deren stammesverwandte Meister man offenbar gerne mit Aufträgen bedachte und deren Sondernote viel Anklang fand.

Ähnliches ist, wie schon in mehreren Fällen erwähnt wurde, auf dem Gebiete der Malerei zu beobachten. Seit 1471 ist in Kaaden der Maler Johann von Plauen wiederholt genannt, dessen Werkstatt im Februar 1486 sein Geselle Johann Günther übernahm; die Ausführung der Tafelbilder für die 13 Altäre der Kaadener Stadtkirche und der Kirchen der Umgebung mochte auf lange Zeit lohnende Arbeit sichern. Der Einfluß der Cranach-Richtung ist erkennbar in den von 1526 stammenden Flügelaltarmalereien eines Meisters J. W. in der Kirche zu Selau bei Kaaden mit Darstellungen aus dem Marienleben und der böhmischen Landespatrone. Die Kirche in Joachimstal besaß einen 1545 im Auftrage des Grafen Stephan Schlick ausgeführten, leider beim Stadtbrande vernichteten Flügelaltar, angeblich von der Hand Lukas Cranachs, im Mittelstücke die Kreuzigung, in der Predella das Abendmahl, auf den Flügeln rechts Christus am Ölberge, links die Auferstehung bietend, auf der Rückseite über dem Jüngsten Gericht Gott Vater, darunter die Darstellung der verschiedenen bergmännischen Arbeiten, auf den Flügeln die Bildnisse des Grafen Stephan Schlick rechts und des Gewerken und Lehnträgers Basler links. Die Beigabe deutscher Bibelsprüche entsprach dem Geiste der Reformation, die in der Bergstadt einen starken Rückhalt fand und den gerade zur Zeit der Altaraufstellung als Stadtpfarrer von Joachimstal tätigen Johannes Mathesius zu ihren bedeutendsten Predigern zählte. Seine Beziehungen zu Wittenberg konnten die Vergebung des Auftrages und Anleitungen für die Art der Ausführung vermittelt haben. Die Bestellung protestantischer Pfarrherren, Kantoren und Schulvorsteher, die in Deutschland ihre Ausbildung genossen hatten, hielt auch in der nun an Kunstaufträgen ärmeren Zeit die Gelegenheit der Zuleitung von Anregungen deutscher Kunst offen, die Nordböhmen namentlich während des hohen und späten Mittelalters so verschiedenartig befruchtet hatten und auch in den folgenden Jahrhunderten noch fortlebten.



Die Dante-Zeichnungen der Prinzl. Sekundogeniturbibliothek zu Dresden im Rahmen der neueren deutschen Kunst.

Von Pfarrer **Alfred Hadelt** in Lorzendorf, Schlesien.

Wer immer mit der wunderbaren gedankentiefen Dichtung Dantes sich nicht nur von der rein literarischen Seite aus befaßt, dem kann es nicht entgehen, welch ein mächtiges Band den Dichter mit der Kunst verknüpft, und wie gerade auf künstlerischem Gebiete so viele Fäden der neueren Zeit auf den Dichter zurückführen. Daß der Dichter mit einem künstlerischen Sinn wie kaum ein zweiter der Welt der Erscheinungen gegenübergestanden hat, zeigt uns jede Seite seiner Dichtung. Und mit Recht darf nach den kunst- und kulturhistorischen Forschungen eines Janitschek, Burckhardt, Gebhard u. a. Dante als der eigentliche Vater der Renaissancebewegung angesehen werden, ja seine Bedeutung weist bis in unsere Gegenwart hinein und bis in die fernste Zukunft. Darum hat nächst der Bibel kein Buch der Welt so nachhaltige künstlerische Anregungen gegeben und so mannigfache und häufige künstlerische Auslegungen durch die bildende Kunst aller Zeiten erfahren, als Dantes Dichtung. F. X. Kraus hat in seinem grandiosen Dantewerk [1] und auch in seiner Geschichte der christlichen Kunst (II 2. Freiburg 1908) evident genug nachgewiesen, welch großen, tiefen und nachhaltigen Einfluß der Dichter auf die Entwicklung der italienischen Kunst und auf die Künstler bis Raffael und Michelangelo hinauf durch seine Kunstlehre ausübte, wie er durch sein gewaltiges plastisches Vermögen

[1] F. X. Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk, sein Verhältnis zur Kunst und Politik (Berlin 1897) 537 ff.

◆◆

und seinen dramatischen Stil der italienischen Kunstwelt einmal das doppelte Gesetz der festen und sicheren Charakteristik und der dramatischen Lebenswahrheit gab und dann ihr die Richtung auf die geistige Welt, den Vorstellungskreis des Christentums festlegte.

Dantes Einwirkung auf die italienische Auffassung der letzten Dinge ist genugsam bekannt, weniger der Weg, der von Orcagnas Weltgerichtsbild zu Signorellis und Michelangelos furchtbaren Dramen führte: es ist die Buchmalerei oder Handschriftenillustration, jene feste Basis, auf der erst eine würdige künstlerische Darstellung der Commedia erreicht werden konnte. Anderthalb Jahrhunderte währte das mühevolle Ringen und Suchen nach der richtigen Gestaltung der Figurenwelt Dantes, nach der Ausbildung fester Typen. Ja, die Saat, die der gewaltige Dichtergeist ausgestreut hatte, konnte überhaupt erst aufgehen, als der Frühlingswind der Renaissance übers Land wehte und bedeutende Künstlerindividualitäten an diese Aufgabe herantraten. Botticelli, Signorelli, Michelangelo und Raffael sind auf ewig in ihren Werken mit dem Namen des Dichters verknüpft. Michelangelo war der letzte große Künstler, der noch in Wahrheit Dante nahestand, und nachdem die italienische Kunst in Michelangelo ihren Gipfelpunkt überschritten und allmählich in einem leeren Virtuosentum oder einem unfruchtbaren Eklektizismus völlig verflacht war, hörte auch das Interesse an Dante und seinem Werk auf.

Gegen Ende des 18. Jahrhunderts hatte die italienische Kunst den letzten Rest selbständiger Bedeutung verloren. Damit war auch Dantes Einfluß auf die Kunst und das ganze Geistesleben seines Vaterlandes dahin, und erst fremden Völkern war es vorbehalten, den Dichter wieder zu neuen Ehren zu bringen. Germanische Stämme treten in den Vordergrund und übernehmen jetzt die Führung auf künstlerischem Gebiete, und nordische Künstler, namentlich englische und deutsche, wenn auch in ihrem innersten Wesen in klassischem Boden wurzelnd — denn der Ausgangspunkt dieser germanischen Kunstbewegung, welche neue Bahnen suchte, war Rom — unternehmen es jetzt, aus ihrem Eigenen schöpfend, die Dante-Illustration um wesentlich neue Züge zu bereichern. Mit Recht konnte einst Cornelius sagen, Dante sei erst wieder durch die Deutschen lebendig geworden.

Der Weg zur künstlerischen Erschließung der eigenen neuen Zeit aber führte durch Antike und Mittelalter, durch Klassizismus

und Romantik. Kein Wunder, daß Dantes Werk, in dem sich eine solche Fülle antiker, mittelalterlicher und moderner Ideen aufs innigste verschmolzen findet, von nachhaltigstem Einfluß auf die Entwicklung der neuen Kunstbewegung und ein wesentlicher Faktor für den Übergang vom Klassizismus zur Romantik werden sollte. Der eigentliche Vater der klassizistischen Richtung war — charakteristisch genug — ein Gelehrter: Winckelmann, der den Grundsatz aufstellte: Der Pinsel, den der Künstler führt, soll in Verstand getunkt sein. Traten auch Schinkel und Thorwaldsen erfüllend ein für Baukunst und Bildnerei nach der klassizistischen Richtung hin, so war doch nicht so ganz einfach und leicht dieses Verhältnis bei der Malerei zu verstehen. Hier genügten eben die Vorbilder des Altertums in der Weise, wie sie für Baukunst und besonders für die Bildnerei ausreichen, keineswegs, vielmehr war sie auf die ältere Malerei, die frühe italienische, hingewiesen, und damit auch auf Dante, ohne welchen eben wiederum die mittelalterliche Malerei von ihren Anfängen bis zu ihrer Blüte nicht wahrhaft und lebendig verstanden werden kann [2]. Es war ein Mißgriff, die Gesetze der antiken Plastik auf die moderne Malerei übertragen zu wollen, und deshalb mehr als ein bloßer Zufall und verhängnisvoll genug, daß die erste Dante-Illustration jener Zeit nicht von einem Maler, sondern von einem Bildhauer herrührte: dem Engländer John Flaxman (1755—1826), der seinen Ruhm weniger den längst vergessenen plastischen Werken als vielmehr seinen geistreichen Umrißzeichnungen zu klassischen Dichterwerken verdankt. Neben Homer, Hesiod und Äschylos illustrierte er 1793 auch Dante in 111 einfachen Konturzeichnungen (je 38 Kompositionen zu Inferno und Purgatorio und 34 zu Paradiso). War das Werk auch von der Empfindung des 14. Jahrhunderts weit entfernt und jede Kenntnis der mittelalterlichen Allegorie und Symbolik zu vermissen, so huldigte es doch nicht dem klassizistischen Zopf seiner Zeit und brachte gesunde und kräftige Gestalten, ja öfters

[2] Über Dante und seinen Einfluß auf Klassizismus und Romantik vgl. in Hermann Riegel, Deutsche Kunststudien (Hannover 1868) das Kapitel: Dante und die neuere deutsche Malerei 251—273; Scartazzini, Deutsche Dante-Literatur und Kunst, Beil. z. Allg. Ztg. 1870 Nr. 217 u. 218, 1892 Nr. 18; besonders Ludwig Volkmann, Iconografia Dantesca. Die bildlichen Darstellungen zur Göttlichen Komödie (Leipzig 1897) 94—133; Kraus a. a. O. 624—636 665—674; Alfr. Bassermann, Dante und die Kunst, enth. in: Dantes Spuren in Italien (Heidelberg 1897) 502—518.

◆◆

Szenen lebensvoller Dramatik. Bei vielen Mängeln geht doch durch das Ganze ein ernster und großer Zug, der noch heute diese Darstellungen eindrucksvoll macht und damals durch zahlreiche Neuausgaben und Nachahmungen in Italien, England, Deutschland und Frankreich allenthalben Interesse für den Dichter weckte und ganz besonders auch auf die deutschen Künstler in Rom anregend gewirkt haben mag [3]. Mit weit tieferer innerer Erregung war ein Freund und Schüler Flaxmans an Dantes Werk herangetreten: der merkwürdige, bis in die neueste Zeit fast vergessene oder nur als verrücktes Genie bekannte Engländer William Blake (1757—1827), dessen 98 Kompositionen zu Inferno und Purgatorio, in Wasserfarben ausgeführt, zweifelsohne zu den interessantesten künstlerischen Nachdichtungen der Commedia gehören. Dichter, Maler, Philosoph und Spiritist, sucht und schaut er hier nur die Geisterwelt. Nicht Illustrationen, sondern Visionen gibt er, von Dante angeregt.

Längst waren inzwischen deutsche Dichter und Schriftsteller in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts durch die neue Regung der Geister in unserem Vaterlande wie den Alten und Shakespeare, so auch Dante näher gekommen. Bereits 1767/69 war zu Leipzig die erste deutsche Übersetzung der ganzen Commedia von Bachenschwanz erschienen, und dieser wenig getreuen und geschmacklosen Übertragung in Prosa folgte 1780/82 die weit zuverlässigere und elegante erste deutsche metrische Übersetzung des Inferno von Jagemann. Wie sehr die Deutschen mit frischem Auge und in eigener neuer Weise die italienische Dichtung ansahen, lehrt uns außer den allgemeinen geschichtlichen Umständen der Bericht Goethes aus Rom vom Juli 1787 (Ital. Reise, herausg. v. Schuchardt 1862, 420). Wie nun die Verbindung zwischen Dante und der neueren deutschen Kunst durch Dichter und Schriftsteller vermittelt wurde, zeigt am deutlichsten der Umstand, wie gerade jener Mann, der die Wiedergeburt der deutschen Kunst einleitet und sich voll und ganz mit dem Ideal der klassischen Kunst erfüllt hatte, in den Bann des großen Florentiners gezogen wurde: Jacob Asmus Carstens (1754 bis 1798). Die innere Lauterkeit, die tiefreligiöse Stimmung dieser großen

---

[3] Die wichtigsten der Flaxmanschen Neuausgaben sind aufgeführt bei Volkmann a. a. O. 96. Über die einzelnen Künstler s. bei Volkmann, Kraus u. Fr. Pecht, Deutsche Künstler des 19. Jahrhunderts (Nördlingen 1877) Bd. 1—4; Reber, Geschichte der neueren deutschen Kunst (Stuttgart 1876).

Künstlerseele trieb ihn wohl auch jener ganz anderen Welt zu. Denn kurz vor seinem Tode wurde auch er, dem die Antike als die einzige reine Quelle aller Kunst erschienen war, von der Strömung der Zeit ergriffen und von einem Hauche mittelalterlichen Geistes berührt. 1796, zwei Jahre vor dem Tode des erst 44 jährigen, entstand das einzige Blatt aus Dante von seiner Hand mit einigen dazugehörigen Studien (heut im Museum zu Weimar). Angeregt durch A. W. v. Schlegels Übersetzung des 5. Höllengesanges, die dieser 1795 in den Horen veröffentlicht hatte, und die in Rom von den deutschen Künstlern mit allgemeiner Bewunderung gelesen wurde, stellt das Blatt in einer großen, in Umrissen gehaltenen Zeichnung „Paul und Francesca“ dar, die unglücklichen Liebenden, ein von der späteren Romantik bis zum Überdruß wiederholtes Thema [4]. Es war gewiß ein Mißgriff von Carstens und zeigt uns auch seine ganze Unzulänglichkeit einer solchen Aufgabe gegenüber, ähnlich wie seine Kompositionen aus Ossian und Goethes Faust. Das romantische Element war eben ein fremder Tropfen in seinem Blute. Vielleicht hätte er später durch Dantes christlich-mittelalterliche Welt doch eine Wandlung zur Romantik erlebt.

Im engen Anschluß an Carstens beschäftigte sich ein anderer deutscher Meister in Rom lebhaft mit der Göttlichen Komödie: Joseph Anton Koch (1768—1839). Beide waren eng befreundet, und auch künstlerisch ging der Jüngere in den Bahnen des älteren Freundes. Koch war bisher fast nur als der Schöpfer der heroischen Landschaft bekannt, aber eine ebenso wesentliche Seite seiner Kunst ist die Beschäftigung mit Dante, die sein ganzes Leben erfüllte. Carstens' Zeichnung zur Hölle hat er mehrmals kopiert, und durch ihn mag er auch die Liebe für die Dichtung erhalten haben. In einem Schreiben an den Nürnberger Kunsthändler Frauenholz vom 30. Januar 1802 heißt es: „Bei trüben Regentagen, auch des Abends, habe ich seit einiger Zeit ein Werk angefangen, welches wegen seiner Weitläufigkeit viel Zeit erfordern wird, nämlich die ganze Commedia Divina des Dante Alighieri zu komponieren. Das Inferno allein enthält über 30 Blätter nebst dem Titelblatt, Plan und Aufriß der Hölle. Die Kompositionen zur Hölle habe ich beinahe fertig, d. h.

[4] Vgl. Baron G. Locella, Dantes Francesca da Rimini in der Literatur, bildenden Kunst und Musik (Eßlingen 1913) 145.

◆◆

konturiert. Ich werde noch einmal alle durchgehen und die gelehrtesten Kenner des Dante um Rat fragen. Das bisher Gemachte hat vielen Beifall erhalten, einstweilen habe ich das Werk aus Kunstleidenschaft angefangen, ich bin ein Enthusiast für den Dante, eine unendliche Verschiedenheit der Charaktere und malerischen Bilder machen dieses Gedicht höchst interessant. Unter allen italienischen Dichtern ist Dante der erhabenste. Er wird gegenwärtig in England und auch in Deutschland durch Herrn von Schlegel übersetzt. Sollte dieses Werk, welches sich auf 100 Blätter belaufen wird, zustande kommen, so habe ich Sie hiermit benachrichtigt." Leider kam das geplante Werk aber nicht zustande, obwohl die Zahl seiner Kompositionen aus Dantes Gedicht, die zunächst in Bleistiftzeichnungen entworfen und vielfach dann mit der Feder oder in Sepia vollendet wurden, fast unübersehbar ist. Koch zeigt sich stets als ein intimster und feinsinniger Erklärer der Danteschen Dichtung und setzt durch sein Kompositionstalent geradezu in Erstaunen. Er ist der produktivste aller neueren deutschen Dante-Zeichner. Seine Dante-Blätter erstrecken sich aber meist nur aufs Inferno, selten aufs Purgatorio und niemals auf das Paradiso. Viele Entwürfe und Skizzen wurden von ihm verschenkt oder gelegentlich auch verkauft, so daß noch manche Kochsche Zeichnung sich in unbekannten Händen befinden mag. Den Hauptstamm derselben erwarb mit dem gesamten künstlerischen Nachlaß des Meisters von dessen Schwiegersohn, dem Maler Wittmer in Rom, die Wiener Akademie der bildenden Künste, darunter auch 56 Federzeichnungen zur Commedia, wovon 51 der Hölle entnommen sind.

Einen kostbaren künstlerischen Schatz besitzt die Dante-Sammlung der Prinzlichen Sekundogeniturbibliothek zu Dresden in einem großen Album von 40 Sepiazeichnungen zu Dante von der Hand Kochs. Ursprünglich in den 20er Jahren auf Bestellung für einen Engländer, Dr. Nott, gezeichnet, gelangten diese Blätter nach dem Tode des Besitzers in London durch den preußischen Gesandten v. Bunsen in den Besitz Friedich Wilhelms IV., der sie seinem Schwager, dem Könige Johann von Sachsen, schenkte. Sie enthalten Darstellungen zu jedem Gesange der Hölle und zum 2., 9. und 28. des Purgatorio, und besonders die zur Hölle sind von einer großartigen dramatischen Kraft und von markiger, ja derber Modellierung in energischen breiten Pinselstrichen. Vom Studium

◆◆

Signorellis und Michelangelos stark beeinflußt, verzichten sie ganz und gar auf farbige Ausführung, aber ein rötlicher Ton, der auf allen Blättern liegt, scheint wie Rauch und Qualm die Atmosphäre zu trüben. Manche Blätter sind von geradezu furchtbarer Wucht. Weniger gut, weil vielfach zu weich in der Technik und den Formen und auch in der Stimmung, sind die Bilder des Purgatorio. 26 Entwürfe in Federzeichnung sind in Karlsruher Privatbesitz (Freiherr von Marschall), 12 Folioblätter mit 14 Entwürfen in Bleistift oder Tuschmanier, und ebenso sechs verschiedene Entwürfe und Skizzen zu den Bildern der Villa Massimi besitzt das Ferdinandeum in Innsbruck.

Hatte mit Overbeck und Cornelius erst die eigentliche Arbeit zur Einführung der klassischen Malerei in das Leben begonnen, und waren die Fresken im Bartholdyschen Hause zu Rom der erste feierliche Sieg gewesen, so reihte sich an ihn glückverheißend der Auftrag des kunstsinnigen Marchese Massimi, der einige Säle seiner Villa bei S. Giovanni in Laterano von der Hand der deutschen Künstler mit Wand- und Deckenbildern nach Vorwürfen italienischer Dichter ausschmücken wollte. Da schien denn Koch auch der rechte Mann zu sein, die Ausmalung des Dante-Zimmers zu übernehmen, dessen Decke Philipp Veit nach Cornelius' Entwürfen mit Szenen aus dem Paradiso geschmückt hatte, eine Aufgabe, der sich Koch 1826—1829 unterzog, und zwar in vier großen Fresken aus der Hölle und dem Fegfeuer. Aber gerade diese Kochschen Bilder sind die am wenigsten gelungenen. Kein Wunder auch, wenn diese erste monumentale Aufgabe und die ungewohnte Technik in so großen Dimensionen den nahezu 60jährigen Meister uns weit schwächer zeigt als seine Zeichnungen. Die Intensität, mit welcher er die italienische Dichtung in sich aufnahm und künstlerisch selbständig verwertete — in Zeichnungen, Aquarell, Kupferstich, Fresko und Ölbildern (Ferdinandeum: Inferno 27) — würde ihm einen Platz unter den bedeutendsten Dante-Illustratoren aller Zeiten sichern, wenn er sich nicht zu einseitig, fast nur auf das Inferno, festgelegt hätte.

Schon Reber sprach den Wunsch aus, daß das ganze Dante-Werk dieses ausgezeichneten und sinnvollen Freundes unseres Dichters einmal durch gute Reproduktionen der Öffentlichkeit übergeben werden möchte. Und kaum wäre jemand dazu berufener gewesen als der verdienstvolle Verfasser der Iconografia Dantesca. In der

Tat bereitete Volkmann auch ein solches Werk vor, als 1904 ein begeisterter Dante- und Koch-Verehrer, der bald nachher verstorbene Advokat Emilio Valle in Valdagno die Dresdener Zeichnungen, vier Wiener Kupferstiche und die Massimi-Fresken auf eigene Kosten in einem großen Prachtbande publizierte, zu dem Prof. Ghirardini Einführung und Text lieferte [5]. Abgesehen davon, daß zwei Tafeln der Dresdener Sammlung fehlen (Nr. 27 und 30), und so die Sammlung nur unvollständig vorliegt, ist vor allem die Arbeit Ghirardinis als eine für deutsche Verhältnisse absolut ungenügende zu bezeichnen [6].

Auch Kochs Nachfolger auf dem Gebiete der historischen Landschaft, Friedrich Preller (1804—1878), ist in der Dresdener Dante-Sammlung mit einer großen Zeichnung zu Inf. I vertreten. In einer seiner bekannten heroischen Landschaften aus den Sabinerbergen mit herrlichen Baumgruppen erblicken wir Dante, Virgil und die drei Tiere im Walde, eine schöne Komposition, die aber alle Vorzüge und Mängel der Prellerschen Kunst vereinigt, und in die weit besser der göttliche Dulder Odysseus an Stelle der beiden Dichter passen würde. Bereits einer schwankenden Übergangsperiode gehören die wenig bekannten und ebenso wenig befriedigenden 17 Handzeichnungen des Münchener Malers und späteren Galeriedirektors Robert von Langer an (im königl. Kupferstichkabinett zu München).

Und schon als ringsum die Romantik in voller Blüte stand, schien der Geist Carstens' noch einmal wieder aufzuleben, in der kraftvollen Persönlichkeit des in Carstens' Todesjahre geborenen Bonaventura Genelli (1798—1868), der 1820—30 ebenfalls in Rom weilte und in Einsamkeit und Armut jene herrlichen zyklischen Kompositionen zur Ilias, Odyssee, zur Commedia schuf und noch viele andere, welchen er seinen Ruhm verdankt. Von den 36 Umrissen zu Dante, die 1840—46 in München entstanden, sind die Originalzeichnungen in Dresdener Privatbesitz (Dr. Cichorius) [7], ein

---

[5] Iconografia Dantesca del pittore Gius. Ant. Koch. 46 tavole e ritratti con prefazione ed illustrazione del Prof. Giov. Ghirardini per cura ed a spese del Cav. Dott. Emilio Valle (Valdagno 1914).

[6] Vgl. Volkmanns Besprechung „Kochs Dantewerk" in der Zeitschr. f. bildende Kunst, N. F. XVII, H. 2.

[7] In Kupferstichen von Hermann Schütz, München 1846—52 erschienen. Neue Ausg. m. Text v. Jordan (Leipzig 1867). Neueste wohlfeile Volksausgabe in 36 Lichtdruckbildern bei Seifert (Stuttgart 1918), leider mit gänzlich unzureichendem Text.

Blatt, der Tod des hl. Franziskus im städt. Museum zu Leipzig, und eine schöne Sepiazeichnung zu Purg. 9: Dantes Traum darstellend, in der Sekundogeniturbibliothek zu Dresden [8]. Dieses letztere Blatt zeigt uns den Dichter, wie er gegen Morgen im tiefen Schlafe liegt, und seinen Traum, den das obere Bild darstellt, nämlich, daß ein Adler des Zeus, der einst Ganymed entführte, ihn emportrage; in Wahrheit aber hat Lucia, die Personifikation der zuvorkommenden und erleuchtenden Gnade, den Schlafenden vor den Eingang des Purgatorio geführt. Mehr Klassizist, und zwar in starker Anlehnung an Carstens, fühlte er sich dennoch bei Dante gerade zu den romantischen und mystischen Szenen hingezogen und so ist auch ihm die Göttliche Komödie eine Brücke vom Klassizismus zur Romantik, wenngleich es auch für ihn Helldunkel, Mysterium und Stimmung noch nicht gibt. Von seinen Dante-Umrissen gilt, was Reber in höherem Maße freilich dem „Leben der Hexe", dem „Leben des Wüstlings" und dem „Leben eines Künstlers" nachrühmt: „Dämonisch tief, voll von Poesie und titanischer Seelenkraft, oft bis zum Rätselhaften, sind diese Zyklen wie das Wesen ihres Urhebers. Durch die edle Schönheit seiner Körperformen, den Schwung der Bewegungen und die grandiose Kühnheit der Gedanken gehören diese Dante-Umrisse mit zu den gewaltigsten und poesievollsten der Dante-Illustrationen des 19. Jahrhunderts."

Die außerordentlich große Anzahl von Dante-Illustrationen, die nunmehr anhebt, steht ganz im Zusammenhange mit dem Wiederaufleben des Studiums der Dichtung, und es ist durchaus charakteristisch, daß, wie diese Studien mehrere Jahrzehnte hindurch in Deutschland so glänzend vertreten waren, so auch unser Vaterland in der Kunst das tiefste Eindringen in den Geist der großen Dichtung verrät. Ein besonderer glücklicher Umstand kam noch dazu. Es erwuchs nämlich in dieser Zeit der deutschen Dante-Illustration ein gesinnungsverwandter Mäcen und fürstlicher Förderer in der Person des damaligen Prinzen und späteren Königs Johann von Sachsen, der unter dem Pseudonym Philalethes dem deutschen

[8] Denselben Gegenstand behandelt auch eine schöne Federzeichnung Kochs im Breslauer Museum der bildenden Künste, aber diese Kochsche Komposition, die sich in der Dresdener Sammlung auch in Sepia ausgeführt findet, ist der Genellischen künstlerisch weit überlegen. Auch zu Inf. 10, zur Höllenstadt Dis besitzt das Breslauer Kupferstichkabinett eine wertvolle Kochsche Zeichnung.

Volke wie auch der gesamten Dante-Wissenschaft als feinsinniger Übersetzer und klassischer Kommentator der Göttlichen Komödie unvergeßlich bleiben wird. Der Beginn der Beschäftigung des Königs mit Dante fällt in die Zeit nach einer im Winter 1820/22 unternommenen italienischen Reise. Die ernste Lektüre der Divina Commedia hatte den Prinzen darauf geführt, sich in einer metrischen Übersetzung und Erklärung des Gedichtes zu versuchen, ohne den entferntesten Gedanken einer späteren Veröffentlichung. Erst der Beifall ihm nahestehender Gelehrten und namentlich zweier besonderer Kenner der italienischen Poesie, des Geheimen Kabinettsrates Breuer und des Prof. Karl August Förster, hatten den Prinzen bewogen, 1828 die ersten zehn Höllengesänge in einem auf eigene Kosten gedruckten Quartbändchen einem größeren Kreise von Freunden und Bekannten zugänglich zu machen. Die allseitige und günstige Aufnahme dieser Übersetzung veranlaßten den Prinzen fünf Jahre später, die übrigen 24 Gesänge der Hölle dem Druck zu übergeben. Der Beifall wuchs immer mehr und damit auch die Aufforderung zur Fortsetzung. Und so erschien 1839 in der Arnoldschen Buchhandlung die Hölle in vermehrter und mit einem ausführlichen Kommentar bereicherter 2. Auflage. 1840 folgte das Fegfeuer und 1849 das Paradies. Letzteres und damit die Vollendung des ganzen Dante-Werkes begrüßte Alexander v. Humboldt in einer eigenen als „Manuskript für Freunde" gedruckten Zuschrift. 1865 erschien bei Teubner in Leipzig eine durchgesehene und berichtigte Neuausgabe in drei großen Oktavbänden. Schon 1868 und weiter 1871 konnte dieselbe neu aufgelegt werden. Dem großen Dante-Interesse der Gegenwart verdanken wir den 5. unveränderten Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865/66, den der Verlag in einer wohlfeilen Volksausgabe 1904 herausgab [9]. Es ist hier nicht der Ort, auf diese wahrhaft königliche Arbeit des näheren einzugehen. So gelungen die Übersetzung ist, so liegt ein mindestens ebenso hoher, wenn nicht noch größerer Wert in dem gelehrten Kommentar. Befreite sich Philalethes im Interesse größerer Treue gänzlich von den Fesseln des Reimes, und läßt seine Übersetzung in 5 füßigen Jamben vielleicht manchmal poetischen Schwung ver-

[9] Vgl. Petzholdts histor. Vorwort zu den gesamten Ausgaben der Göttl. Kom. von Philalethes in der Ausg. v. 1914 (I—XIII).

missen, um so ausgezeichneter trifft sie stets den Sinn des Dichters und zwar in einem schönen klassischen Deutsch. Und weit zurück treten alle bisherigen Arbeiten hinter der Erklärung, welche Philalethes seiner Übersetzung beigab. Kraus rühmt von diesem Kommentar, daß er „ebenso durch die weise Auswahl des zu Erklärenden, durch die besonnene Abmessung der entgegengesetzten Ansichten, durch das erstaunlich vielseitige Wissen des hohen Verfassers und auch durch die liebevolle Vertiefung desselben in den Geist und die Literatur des christlichen Mittelalters ein epochemachendes Ereignis für die Dante-Forschung gewesen ist“ [10], ja er gilt wohl noch heute als der beste in deutscher Sprache, der dem gebildeten Leser der Komödie am meisten zu empfehlen ist.

Dank dem kunstsinnigen Philalethes war Dresden die erste Stadt Deutschlands, in der das Interesse für Dante erwachte und lebendige Formen annahm. Die hier gegründete deutsche Dante-Gesellschaft mit ihrem Jahrbuch (4 Bände, 1867—77) sollte zwar leider nicht lange ihren königlichen Gründer überleben [11]. Aber die reiche Sekundogeniturbibliothek auf der Brühlschen Terrasse ist noch heute ein Zeugnis der Begeisterung jener Tage für die Göttliche Komödie. Ebenso wie der Wissenschaft hatte der König auch der deutschen Kunst in Dantes Dichtung einen großartigen poetischen Stoff aufgeschlossen, und es war nur zu natürlich, daß viele ausgezeichnete Künstler, die sich mit dem Dichter beschäftigt hatten, dem geistvollen Übersetzer und Kommentator des Dante durch besondere Aufmerksamkeiten ihren Dank auszudrücken suchten, und so entstand bald eine Sammlung höchst interessanter Bilder und Zeichnungen, welche durch die besondere Teilnahme der königlichen Familie alljährlich vermehrt und erweitert wurde und auf die der König mit Recht einen sehr hohen Wert legte [12]. So bedeutend und wichtig auch die vom Könige hinterlassene Dante-Bibliothek ist mit ihren sehr kostbaren und seltenen Bücherschätzen, die oft nur als Privatdrucke nicht im Buchhandel erschienen waren und nur in die

[10] Kraus a. a. O. 521; vgl. auch Scartazzini, Dante in Germania (Milano 1889) I 52, II 202.

[11] Scartazzini l. c. I 9 ff.

[12] J. P. v. Falkenstein, Zur Charakteristik König Johanns von Sachsen in seinem Verhältnis zu Wissenschaft und Kunst im 7. Bd. der Abhandl. der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächs. Ges. d. Wissensch. (Leipzig 1874) 279. Desselben Verfassers: Johann, König von Sachsen, ein Charakterbild (Dresden 1879) 83—107.

Hände weniger Auserwählter kamen, und so interessant auch der Briefwechsel des Königs mit den verschiedenen ausgezeichneten Persönlichkeiten über den Dichter und sein Werk ist, das eigentümlichste Werk, seiner besonderen Vorliebe entspringend, ist ohne Zweifel das Dante-Album.

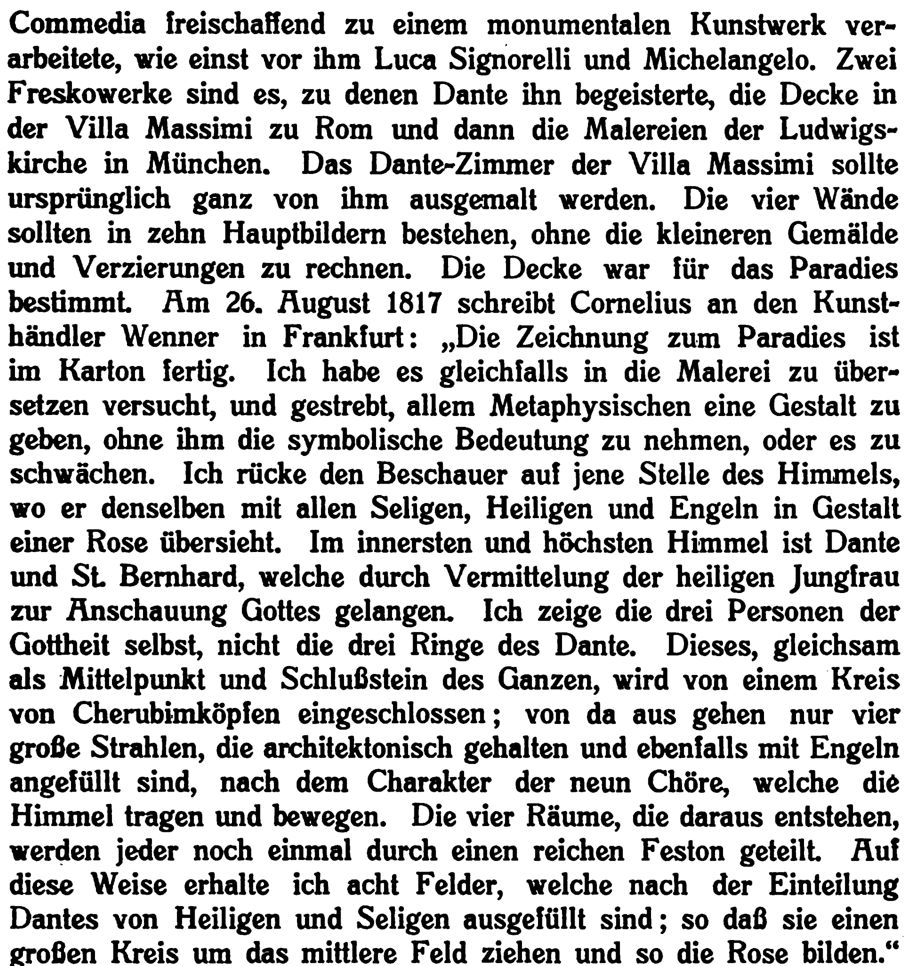
Nirgends können wir daher den Einfluß Dantes auf die deutsche Kunst dieser Periode besser studieren, als in den beiden mächtigen Mappen aus dem Nachlaß dieses ebenso gelehrten wie kunstsinnigen Fürsten, die jetzt einen Teil der Sekundogeniturbibliothek bilden und in denen der König ein eigentliches Dante-Album zusammenbrachte, wie es selbst Italien nicht besitzt. Die Blätter sind seinerzeit von Petzholdt katalogisiert worden [13], und eine Auswahl derselben hat Baron Locella [14] in seinem Buche „Dante in der deutschen Kunst“ publiziert, leider gibt der beigefügte Text nur Erklärungen sachlich-inhaltlicher Natur, ohne die künstlerische Seite der einzelnen Blätter zu berühren. Wenn auch noch sehr viele Dante-Kompostionen der romantischen Periode unbeachtet in öffentlichen und Privatsammlungen zerstreut liegen mögen, so wird doch die Dresdener Sammlung immer wieder der Kern- und Ausgangspunkt für die Betrachtung der Dante-Illustrationen jener Zeit bilden. Neben ganz hervorragenden Werken, in denen die Besten vertreten sind, konnten persönliche Rücksichten auch gelegentlich manches Minderwertige nicht fernhalten.

Ein Blatt dieser Sammlung, wohl eines der schönsten und wertvollsten, führt uns zu einem der Besten dieser Zeit hin, zu dem gewaltigen Führer jener deutsch-römischen Künstlergemeinde, die man als Nazarener zu bezeichnen pflegt, zu Peter Cornelius (1783—1867). Er war vielleicht der einzige seiner Genossen, der sich bei allen Idealen des christlichen Mittelalters doch eine gewisse Freiheit des Gedankens bewahrte und neben der Bibel auch die Inspirationen eines Homer, Shakespeare und Dante gelten ließ, ja, der seit Jahrhunderten wieder als erster die Gedankenwelt der

---

[13] Jul. Petzholdt, Bibliographia Dantea . . . . (Dresden 1880); vgl. auch desselben Verfassers Illustrationen zu Dantes Göttl. Kom. Enth. in Deutsches Kunstblatt, herausgeg. v. Eggers (Leipzig 1852) Nr. 29. Ein Verzeichnis der Blätter gibt auch Falkenstein in beiden angeführten Werken.

[14] Dresden (Mailand) 1890. Kraus a. a. O. 635 verzeichnet ebenfalls die einzelnen Tafeln des Werkes.



Commedia freischaffend zu einem monumentalen Kunstwerk verarbeitete, wie einst vor ihm Luca Signorelli und Michelangelo. Zwei Freskowerke sind es, zu denen Dante ihn begeisterte, die Decke in der Villa Massimi zu Rom und dann die Malereien der Ludwigskirche in München. Das Dante-Zimmer der Villa Massimi sollte ursprünglich ganz von ihm ausgemalt werden. Die vier Wände sollten in zehn Hauptbildern bestehen, ohne die kleineren Gemälde und Verzierungen zu rechnen. Die Decke war für das Paradies bestimmt. Am 26. August 1817 schreibt Cornelius an den Kunsthändler Wenner in Frankfurt: „Die Zeichnung zum Paradies ist im Karton fertig. Ich habe es gleichfalls in die Malerei zu übersetzen versucht, und gestrebt, allem Metaphysischen eine Gestalt zu geben, ohne ihm die symbolische Bedeutung zu nehmen, oder es zu schwächen. Ich rücke den Beschauer auf jene Stelle des Himmels, wo er denselben mit allen Seligen, Heiligen und Engeln in Gestalt einer Rose übersieht. Im innersten und höchsten Himmel ist Dante und St. Bernhard, welche durch Vermittelung der heiligen Jungfrau zur Anschauung Gottes gelangen. Ich zeige die drei Personen der Gottheit selbst, nicht die drei Ringe des Dante. Dieses, gleichsam als Mittelpunkt und Schlußstein des Ganzen, wird von einem Kreis von Cherubimköpfen eingeschlossen; von da aus gehen nur vier große Strahlen, die architektonisch gehalten und ebenfalls mit Engeln angefüllt sind, nach dem Charakter der neun Chöre, welche die Himmel tragen und bewegen. Die vier Räume, die daraus entstehen, werden jeder noch einmal durch einen reichen Feston geteilt. Auf diese Weise erhalte ich acht Felder, welche nach der Einteilung Dantes von Heiligen und Seligen ausgefüllt sind; so daß sie einen großen Kreis um das mittlere Feld ziehen und so die Rose bilden."

Dieser Entwurf zur Decke kam leider nicht durch den Meister selbst zur Ausführung, der 1819 dem Rufe König Ludwigs nach München folgte. Nur drei große Kartons waren fertig, und einer derselben, die beiden letzten Felder enthaltend, befindet sich jetzt im Museum zu Leipzig. 1830 wurde der Originalentwurf in neun lithographischen Tafeln herausgegeben, dessen Text eine der köstlichsten Jugendarbeiten des großen Döllinger ist. Am 12. Oktober 1817 meldet Cornelius von Rom aus an Wenner: „Da ich die Zeichnung der Decke nach Rom brachte, wurde sie einstimmig für meine beste Arbeit erklärt. Ich selbst halte sie dafür und dieses gibt mir

einen unsäglichen Mut. Ich bin emsig dabei, sie aufs fleißigste in Miniatur zu malen, und bin so weit, daß ich bald an den Kartons anfangen kann." Dieser Entwurf zur Decke, mit der Feder wunderbar vollendet gezeichnet und teilweise miniaturartig mit Wasserfarben ausgemalt, ist jetzt unter Glas und Rahmen in der Dresdener Sammlung und schmückte einst das Arbeitszimmer König Johanns.

Während Koch nach dem Weggange von Cornelius die Wände des Dante-Zimmers malte, übernahm Philipp Veit (1793—1877) die Ausführung der Deckenmalerei, in der er zwar die Auffassung des Gedichtes, wie sie Cornelius angegeben hatte, beibehielt, jedoch ohne die strenge monumentale Raumverteilung, dadurch aber sein Werk selbst als Monumentalmalerei eine Stufe herabdrückte. Die entsprechende Aquarellskizze hierzu von Veit befindet sich im Städelschen Institut zu Frankfurt, eine frühere Skizze Veits, unter engerer Anlehnung an Cornelius, ist in Frankfurter Privatbesitz. Immerhin ist die Arbeit Veits noch eine vortreffliche Leistung, weniger einer großartigen Originalität, aber doch der ehrlichen Kraft eines ungewöhnlichen Talentes. Eine leicht mit Sepia getönte Bleistiftzeichnung von Veit zu Par. 24 besitzt die Sekundogenitur: links kniet Dante, hinter ihm sieht man in einer Mandorla Beatrice, ein aufgeschlagenes Buch haltend. In der Komposition zwar groß gedacht, ist die Darstellung doch in den Formen zu weich. In dem Bilderzyklus der Ludwigskirche stellte Cornelius gleich Michelangelo den ganzen Weltprozeß von der Schöpfung bis zum Jüngsten Gericht dar, und hier in letzterem findet vor allem seine Begeisterung für Dante erhabenen Ausdruck in neuschaffender Durchdringung der Geisteswelt des Dichters, welcher sehr viele Motive entlehnt sind. „Ihm war", wie Reber sagt, „das Jüngste Gericht nicht wie der Mehrzahl moderner Beurteiler lediglich ein Gemälde, sondern eine Vision, an welcher er als Christ und als Künstler gleichen Anteil hatte." Aber auch dieses Meisterwerk trägt den ganzen Zwiespalt der Kunst eines Cornelius in sich: Innerlich zwar von tiefstem Geiste durchwebt, äußerlich aber verhängnisvoll durch die Nachahmung seiner Vorbilder des Cinquecento. Trotz allem aber ist und bleibt Cornelius einer der tiefsinnigsten künstlerischen Interpreten des Dichters. Eine Skizze des jetzt in der Berliner Nationalgalerie befindlichen Kartons besitzt das Städelsche Museum in Frankfurt.

Neben Cornelius treten natürlich seine Genossen und Schüler stark in den Hintergrund. So brachte auch Friedrich Overbeck, ähnlich Raffael, Dantes Porträt in einem großen Gemälde an, dem bekannten „Triumph der Religion in den Künsten" im Städelschen Institut. Eingehender beschäftigte sich dagegen mit der Göttlichen Komödie Johann Anton Ramboux, ebenfalls ein Nazarener, der in einem eigenen Gemälde den „Hungertod des Ugolino und seiner Söhne" behandelte und von dem das Städelsche Institut eine ganze Folge von Darstellungen aus der Commedia besitzt, nämlich zehn große leicht kolorierte Zeichnungen. Von weit größerer Bedeutung sind zwei schöne Bleistiftzeichnungen der Dresdener Sammlung von Joseph von Führich (1800—1876). Die eine ist Purg. 8 entnommen und zeigt die lobsingenden Seelen, zu deren Schutz drei Engel mit Schwertern herabschweben. Links nahen Dante und Virgil mit Sordello. Ganz vortrefflich ist der mystisch-verzückte Ton dieser Szene getroffen, wenn auch die anmutigen Gestalten etwas der dantesken Kraft entbehren. Das andere Blatt aus Purg. 10 zeigt uns Dante und Virgil in Betrachtung der Marmorreliefs, die David vor der Bundeslade und die Verkündigung Mariens darstellen. An ihnen vorüber bewegt sich der Zug der Hochmütigen, welche schwere Felsblöcke tragen. Hohe Anmut der Form verleiht gerade dieser Zeichnung einen besonderen Reiz. Die edle Natürlichkeit und poetische Anmut seiner religiösen zyklischen Werke eignen auch diesen Bildern. Auch Schnorr von Carolsfeld ist in Dresden mit einer Sepiazeichnung zu Inf. 9 vertreten: Der Engel öffnet dem Dichter das vom Teufel versperrte Tor der Höllenstadt. Die etwas gesuchte Komposition zeigt wenig vom Danteschen Geist und entbehrt jeglicher Kraft und Energie.

Locella veröffentlichte aus der Dresdener Sammlung etwa die besten 20 Blätter, aber es hätte sich aus dem umfangreichen Material vielleicht manche glücklichere Auswahl treffen lassen, denn alle Richtungen der deutschen Romantiker sind dort vertreten. Eine drastische Szene wählte Wilhelm von Kaulbach in seiner Bleistiftzeichnung zu Inf. 7: Dante und Virgil auf einem Felsen an dem Ufer des Styx, die Sünder im Schlammpfuhle betrachtend. Das Blatt, das die ironische Unterschrift trägt: Im ersten glorreichen Jahre der deutschen Einigkeit, gezeichnet von W. Kaulbach, 1848, offenbart eine gewisse infernale Kraft. Würdig schließt sich diesem an

Heinrich Heß mit einem Aquarell zu Purg. 1: Die Dichter knien am Ufer und betrachten den vom Engel geführten Nachen, der die Seelen nach dem Reinigungsberge bringt; eine Komposition von würdigem, mildem Ernst, wenn auch ohne jede malerische Wirkung im modernen Sinne. Von den Münchnern ist noch vertreten Bernhard von Neher mit einem Aquarell zu Inf. 5. Auch Gustav Jäger, der spätere Leipziger Akademiedirektor, hat zwei Szenen aus der Commedia gezeichnet, die seiner weichen Natur entsprechend vom Danteschen Hauch wenig berührt sind. Im Stile Raffaels bewegt sich Johann Schraudolph mit seiner Bleistiftzeichnung zum Par. 33. Dante und Beatrice im Gespräch mit dem ritterlichen Ahnherrn Cacciaguida zeigt ein fein gezeichnetes Blatt Eduard von Steinles vom Jahre 1845. Auch der wenig bekannte, in jungen Jahren gestorbene Bonaventura Emler, der in drei großen Kartons zur Commedia das Hauptwerk seines Lebens schuf und dabei hohe Auffassung und bedeutendes Kompositionstalent verriet, ist würdig vertreten.

Unabhängig von Rom und München hatte sich ein anderer Zweig innerhalb der deutschen Kunst kräftig entwickelt, durch eine ganze Zahl junger talentvoller Künstler um Wilhelm Schadow herum, mit dem auch ein großer Teil derselben von Berlin nach Düsseldorf übersiedelte. Von ihnen begegnen wir in der Dresdener Sammlung Karl Begas mit einer getönten Bleistiftzeichnung zu Inf. 23: Virgil trägt Dante vor der nachstürmenden Teufelsrotte über den Felsabsturz zur Kluft der Heuchler. Das Blatt ist malerisch aufgefaßt und zeigt in seiner Naturwahrheit realistische Behandlung der Figuren. Hier verdient auch ein anderer Künstler erwähnt zu werden, Hugo Freiherr von Blomberg, der erst in Berlin und später in Paris sich ausbildete, mit seinen 27 Farbskizzen zur Commedia, die sich jetzt in Berliner Privatbesitz befinden. Von den Franzosen hatte er die rein malerische Erfassung seiner Szenen gelernt. Die Bilder sind deshalb weniger eine Illustrationsfolge, als vielmehr interessante selbständige Gemälde und bilden so einen Übergang zum Tafelbild aus Dante.

Wenn auch die Düsseldorfer der Commedia innerlich viel ferner standen als die Münchener, so haben sich trotzdem gerade die bedeutendsten von ihnen immer wieder Dante zugewandt und die Dichtung nach malerischen Motiven durchsucht, indem jeder das herausgriff, was seiner Art am meisten entsprach. Ganz charakte-

◆◆

ristisch tritt uns das bei Karl Friedrich Lessing, dem Bahnbrecher des eigentlichen Historienbildes, entgegen. Sein 1852 zwar nur in Sepia ausgeführtes Blatt der Dresdener Sammlung zu Purg. 4 zeigt eine durchaus malerische Behandlung und ist ein reines Historienbild geworden, mit realistischen Köpfen und historisch getreuen Kostümen: Dante spricht mit den Seelen der Trägen. Ganz treffend bemerkt dazu Bassermann, daß diese Gruppe ebensogut einer Hussitenpredigt, als zufällig gerade Dantes Worten lauschen könnte. Von Heinrich Mücke, der ein Ölbild „Dante, die göttliche Komödie vorlesend", gemalt hat, besitzt die Dresdener Sammlung eine schwache affektierte Zeichnung zu Purg. 29, die Dantes Traum schildert. Zwei Blätter von Julius Hübner mit Szenen aus Purg. 1 und 28, in Federzeichnung mit Sepia und einem leichten blauen Ton, entsprechen ganz der etwas weichen und konventionellen Art des Künstlers. Eine mehr allgemein gehaltene Darstellung zu Purg. 12 ist eine mit weiß gehöhte Kohlezeichnung Degers vom Jahre 1869, mit ganz schematisch nebeneinander gestellten Heiligenfiguren. Süßlich und konventionell ist Ittenbachs Blatt zum 11. Paradiesesgesang, während Karl Müllers Zeichnung zu Par. 24, Dante vor Petrus darstellend, eine schöne und würdigere Auffassung zeigt. Zwei Darstellungen von korrekter Schönheit, wenn auch etwas schwächlich und akademisch steif, lieferte Eduard Bendemann in seinen getönten Bleistiftzeichnungen zu Purg. 10 und Par. 1. Eine kräftigere Sprache mit entschiedenem Realismus in den gut gezeichneten Akten und energischen Bewegungen redet Theodor Mintropp in einer Bleistiftzeichnung zu Inf. 18 und ebenso Albert Bauer in seinen Kompositionen zu Inf. 11 und 12.

Das köstlichste und wertvollste Blatt der ganzen Sammlung König Johanns stammt von einem Künstler, der äußerlich zwar von der Düsseldorfer Schule seinen Ausgang nahm, sie an Kraft und Selbständigkeit aber weit überholte, von dem in neuester Zeit erst richtig verstandenen und gewürdigten, gottbegnadeten und doch so unglücklichen Alfred Rethel. Es ist eine große getuschte Bleistiftzeichnung, nicht eine Dante-Illustration im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern ein gewaltiges Geschichtsbild, nur angeregt durch Dante.

Rethel hat sich zum Gegenstand der Darstellung die herrliche Stelle im dritten Gesange des Purgatorio gewählt, wo der Hohenstaufe

Manfred von seinem Tod und Begräbnis erzählt. Der Künstler greift frisch und keck in die Wirklichkeit und erzählt uns, wie Manfred droben am Brückenkopf von Benevent

„Dort unter des gewalt'gen Males Hut" (Purg. 3, 129)

begraben wurde. Ganz vorn in dem im Uferrand gehöhlten Grabe liegt der Hohenstaufenheld so wie ihn Dante schildert:

„Blond war er, schön, ein Bild der Ritterschaft,
Doch einen Hieb sah ich die Brau' ihm teilen
— — — — — — — —
Und wies die Brust von einem Streich durchklafft."
(Purg. 3, 107.)

Neben ihm im Grabe lehnt der Schild mit dem Hohenstaufenwappen, den fünf springenden Löwen, von einem gewaltigen Hieb zerbrochen. Rechts drängen sich die feindlichen Reisigen heran, um dem gefallenen Gegner mit ihren ungefügen Eisenfäusten die letzte Ehre zu erweisen, indem sie ihn fürsorglich mit schweren Steinen bedecken. Links im Hintergrunde, hoch zu Roß und groß und kalt wie das Verhängnis der Sieger, Karl von Anjou, gefolgt von den Totengräbern und zwei Priestern mit „verlöschten Leuchten", — denn die kirchliche Bestattung war dem Verbannten versagt[15].

Wie in allen Bildern des unglücklichen Künstlers, so redet auch hier Rethels kraftvolle Formensprache mit unmittelbarer Eindringlichkeit.

Daß wir in der Sammlung des Königs auch Blätter von allen bedeutenden Dresdener Künstlern seiner Zeit finden, wird uns nicht wundernehmen. So ist der geistvolle, wenn auch etwas theatralische Shakespeare- und Goethe-Illustrator Moritz Retzsch mit drei schwachen Zeichnungen (Inf. 17, 21 u. 27) und einer Apotheose des königlichen Dante-Forschers vertreten. Am lebhaftesten von allen Dresdener Künstlern beschäftigte sich Carl Vogel von Vogelstein mit der Göttlichen Komödie. In der Dresdener Sammlung finden wir von ihm nur eine in Bleistift und Kreide gefertigte Zeichnung zu Par. 3. Inhaltlich bedeutender ist sein in viele Einzelszenen

---

[15] Als kleine Variante dazu ist im Kgl. Kupferstichkabinett in Dresden eine Bleistiftzeichnung von Rethel. Abb. bei Alfr. Rethel, des Meisters Werke (Stuttgart 1911) 146 191.

◆◆

zerfallendes Gesamtbild der Commedia, ein großes Gemälde, wohl durch das Dante-Bild Michelinos angeregt, 1842 in Rom entstanden und jetzt in der Akademie zu Florenz befindlich. Das Mittelbild zeigt Dante auf dem Grabe seiner Beatrice; die Einzelszenen des Gedichtes umrahmen dasselbe in Gestalt einer Kirchenfassade, ähnlich der des Domes von Orvieto.

Vogel war einer der liebenswürdigsten und glühendsten Dante-Verehrer, aber ein abschließendes Urteil über seine Leistung als Illustrator des Gedichtes wird erst möglich sein, wenn seine höchst originellen Illustrationen an die Öffentlichkeit gelangen werden, die er in seinem mit Zeichenpapier durchschossenen Handexemplar der Dichtung in 96 Feder-, Bleistift-, Tusch- und Farbskizzen ausführte (60 zu Inf., 20 zu Purg. und 16 zu Par.). Nach dem Tode des Meisters gelangte dieses wertvolle Exemplar an den holländischen Dante-Forscher Dr. Hacke van Mijnden in Amsterdam und ist bis heute aus dessen Nachlaß leider nicht zu ermitteln gewesen.

Reine Landschaftsbilder aus der Commedia bieten die Blätter von Rumohr (Aquarell vom Gardasee), dann von Traugott Faber, eine Sepia-Zeichnung von Montereggione bei Siena und des Hungerturms zu Pisa.

Weit unglücklicher verlief der Versuch, die Vergleiche des Dichters aus dem Stimmungsleben der Natur zu illustrieren, was der zugleich als Landschaftsmaler nicht unbegabte Leibarzt des Königs, Dr. Carus [16], in einer kleinen Ölskizze zu Inferno 15 und in zwei anderen Blättern unternahm. Weniger bemerkenswert sind die sicher gut gemeinten Zeichnungen bezw. Aquarelle aus Dante von Hennig, Peschel, Bähr, Hensel, Ehrhard Gonne, Schurich u. a. Einige Blätter von den Bildhauern Ernst Rietschel zu Inf. 15, Ernst Hähnel (Inf. 24 u. 25) und dem viel jüngeren Theodor Große (Inf. 2) zeigen mehr plastischen Charakter und bedeuten einen gewissen Rückschlag zum Klassizismus. Ein großes Ölbild in der Dresdener Galerie, Dante und Virgil die Landung abgeschiedener Seelen erblickend, mit seinen großen und vielen Figuren in nichtssagender Farbe und ohne jede malerische Wirkung zeigt klar genug, wie tief ein halbes Jahrhundert nach Delacroix' Tafelbild den Deutschen noch die Kartonkunst eines

---

[16] Carus genießt heut eine eigenartige Wertschätzung als Vertreter der romantischen Stimmungslandschaft und als solcher dem Begründer derselben, Kaspar David Friedrich, nicht fernstehend.

Cornelius im Blute lag. Vollständig kalt lassen uns auch in der Dresdener Sammlung, weil dem Geiste der Commedia zu fremd, die Blätter des unerreichten Meisters deutscher Märchenpoesie Moritz von Schwind und des liebenswürdigen Ludwig Richter.

Fast alle diese künstlerischen Erzeugnisse fallen in die zwei oder drei Jahrzehnte, in welchen die außerordentliche Tätigkeit eines Blanc, Witte u. a. unter der Ägide König Johanns Deutschland zum eigentlichen Mittelpunkt des Dante-Studiums machte. Mit dem Nachlassen dieser gelehrten Tätigkeit sinkt auch das Interesse der deutschen Künstlerwelt an Dante. Aber der Funke, den Philalethes hineingeworfen, glimmte doch weiter, um dann später von neuem Flammen der Dante-Begeisterung in den deutschen Gemütern zu entzünden. Inzwischen hatte ja die Kunst Jahrzehnte zu heißem Ringen mit der Natur gebraucht, — hier war für Dante natürlich kein Platz — und erst, als die Malerei auf neu erworbenem Können fußend wieder freien Phantasieschöpfungen Raum ließ, da tauchte auch die Gestalt des Dichters wieder auf und machte seinen Einfluß geltend, und zwar zunächst in England, durch die Präraffaeliten, deren Bahnbrecher Dante Gabriel Rossetti, gleich dem Vorboten des modernen Symbolismus, William Blake, ganz von Dante beherrscht war. Der Name Rossetti wird ja auf immer mit der zarten Poesie der Vita nuova verknüpft sein. Die deutsche Kunst beherrschte jetzt ganz und gar das Tafelbild aus Dante. Der Franzose Eugène Delacroix war der erste gewesen, der mit kühnem Griff und glühender Empfindung einen fesselnden Moment aus der Commedia erfaßt und in genialer Weise dargestellt hatte, in jenem großartigen Gemälde „Die Barke Dantes“ (1822), diesem „im malerischen Sinne ersten eigentlichen Bilde des Jahrhunderts“ (Muther).

Dieses Bild und ähnlich auch die spätere graphische Darstellung Greiners zeigen, wie der unsterbliche Dichtergenius auf die bildende Kunst späterer Jahrhunderte und bis heute noch einen tiefgehenden Einfluß ausgeübt hat. Unter den Deutschen war Anselm Feuerbach wohl der erste, der sich auf klassischem Boden selbständig zu genialen Schöpfungen großen Stils emporschwang. Frühzeitig schon standen Dante-Bilder vor seiner Seele. Als 23jähriger schreibt er von Paris aus an seine Mutter: „Ich habe den Dante gelesen, daraus möchte ich später etwas malen. Ich war oft über die Schönheit zu Tränen gerührt, ich hatte keine Ahnung, daß ein solcher Geist

existiert." Aus dem Jahre 1858 stammt sein bekanntes Bild „Dante mit den edlen Frauen von Ravenna". Wir kennen aus Allgeyers Feuerbach-Biographie die bitteren Enttäuschungen, die gerade dieses Bild seinem Schöpfer bereitete, und das Schicksal des Bildes, das heute die Zierde der Karlsruher Galerie ist, sollte ja ein Sinnbild seines Lebens werden. Ein anderes Bild schildert Dantes Tod: Der sterbende Dichter mit der Vision der Beatrice im Glorienschein, ein Werk von tiefster Glut der Farbe. Und noch einmal war es ihm vergönnt durch einen Auftrag des Grafen Schack 1864, einen Danteschen Stoff zu formen. Es wurde seine berühmte „Francesca von Rimini" in der Schackgalerie in München.

Von Neueren hat auch Arnold Böcklin in einem höchst stimmungsvollen Gemälde mit prächtigem Farbenakkord „Paolo und Francesca in der Hölle" dargestellt. Auch der modernen Graphik verdanken wir ein wunderbares Blatt aus Dante, und zwar dem Leipziger Otto Greiner, eine Radierung, die 1896 in Rom entstanden ist und die Szene am Pechsee im 22. Höllengesange, jenen Höhepunkt der grausigen vis comica der Hölle darstellt. Die wilde Phantastik der grauenvollen Szene mit ihrer packenden Gewalt, die allem überlegene Beherrschung der Form und die Sorgfalt und Liebe, mit der selbst alles Beiwerk durchgeführt ist, machen dieses Blatt zu einer der hervorragendsten graphischen Leistungen unserer Tage. Und schon die prachtvollen Studienzeichnungen dazu im Dresdener und Leipziger Museum lassen klar genug erkennen, daß die deutsche Kunst nicht vergebens durch Jahrzehnte intimster Naturbeobachtung hindurchgegangen ist, ehe sie wieder den Flug in höhere Regionen wagen durfte. Leipzig besitzt auch ein 1895 entstandenes Pastellbild von Greiner zu Inf. 22. Vielleicht gelingt es einmal der zu neuem Leben erblühten Griffelkunst, des Dichters Werk als Ganzes zu durchdringen und so die eigentliche moderne Dante-Illustration im Sinne Bassermanns [17] oder Volkmanns [18] zu schaffen. In anderer Weise ist die Göttliche Komödie künstlerisch verwertet worden von dem Nestor der neueren Monumentalmalerei, dem Meister der Fresken des Palazzo Caffarelli, Hermann Prell in Dresden, der im Treppenhause des Breslauer Museums 1893/94 den Dichter mit seiner himmlischen Führerin Beatrice darstellte als Symbole des Ringens und

[17] Bassermann a. a. O. 531 603.
[18] Volkmann a. a. O. 158 ff.

◆◆

Strebens der Menschenseele nach dem Göttlichen. Das Bild schließt die beiden Freskodarstellungen ab, welche die antike und mittelalterliche Kultur in ihren Grundbedingungen symbolisieren. Auch zahlreiche Studien und Skizzen zu Dantes Werk in den Mappen des Meisters zeigen, wie hier ein großer Künstler mit überlegener Meisterschaft und seltener Kenntnis des Dichters frei waltet. Ähnlich benutzte auch der Dresdener Bildhauer Hans Hartmann-Maclean die Commedia zu freierer Gestaltung an einem Portale der neuen Akademie zu Dresden in äußerst künstlerischer und geschickter Weise.

Viele Jahrhunderte mußten vergehen, ehe Dantes Gedicht erst richtig erkannt und in seiner Bedeutung für das ästhetische und künstlerische Empfinden der Menschheit gewürdigt werden konnte. Und unter uns Modernen dürfen wir Deutschen wohl ohne Überhebung uns rühmen, dem Geiste des großen Florentiners, der Seele des größten christlichen Dichters, näher gekommen zu sein, als irgendeine andere Periode, die wenigen Jahrzehnte wohl ausgenommen, die Marsílio Ficino und Raffael die Ihrigen nannten. Wir dürfen wohl kühn behaupten, daß in der deutschen Kunst wie in dem deutschen Übersetzungs- und Erklärungswerke der letzten 100 Jahre eine Einführung in das Verständnis und den Geist des großen Dichters vorliegt, wie deren sich keine andere Nation zu rühmen hat, selbst das moderne Italien nicht. Der Spiegel und Brennpunkt dieser Geistesarbeit ist und bleibt aber die Person und das Werk Philalethes'. Auf ihn und seine Anregung geht die deutsche Dante-Wissenschaft und künstlerische Betätigung letzten Endes immer wieder zurück. So mögen auch diese Ausführungen nicht zuletzt ein Tribut ehrfurchtsvollster und tiefster Dankbarkeit sein dem derzeitigen Hohen Besitzer der kostbaren Erbschaft und den Dresdener Sammlungen gegenüber, die mit seltener Generosität sich dem Dante-Freund stets öffnen. Wie könnte würdiger dem Genius loci jener geweihten Stätte gehuldigt werden, als mit jenen Versen, die einst von dem an der Spitze unserer Forscher und Interpreten einherschreitenden ruhmvollen Fürsten gesungen wurden:

„Dante, so lang Dein Lied voll unaussprechlichen Tiefsinns lebt,
Wird neben Dir auch Dein Philalethes genannt.“ [19]

[19] Altenhöfer i. d. Allg. Ztg. 1873, 305.

III. Abteilung.

Literatur.

◆◆

Die Götterschlacht in der Ilias.

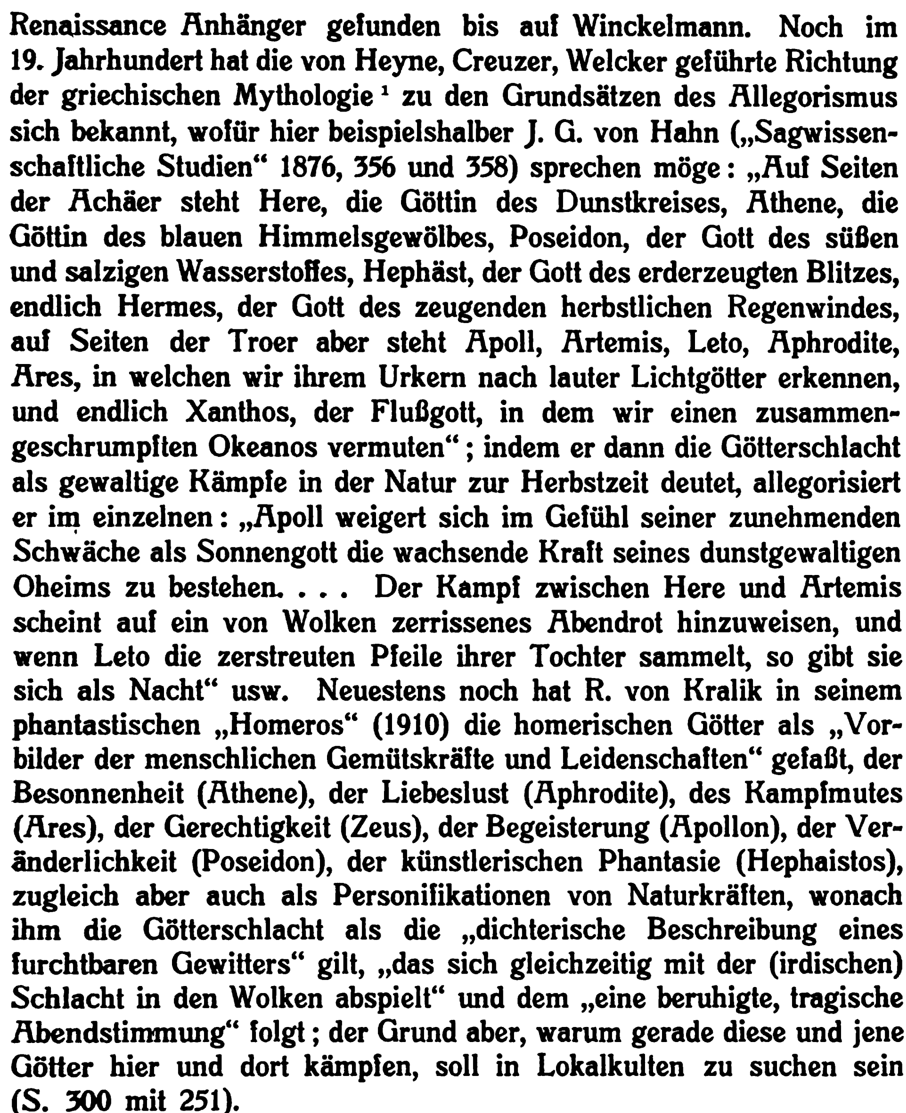
Von Dr. **Engelbert Drerup**, Professor an der Universität zu Würzburg.

Kaum ein Abschnitt der Ilias hat seit den ältesten Zeiten dem Verständnis der Dichtung solche Schwierigkeiten bereitet als die Götterschlacht (*θεομαχία*) in *Y* und die damit verknüpfte Schlacht am Flusse (*μάχη παραποτάμιος*) in *Φ*, d. i. in Buch 20/21, wonach mit der Flucht der Troer in die Stadt von *Φ* 526 an die letzte große Tragödie der Ilias, der Fall Hektors, unmittelbar vorbereitet wird. Zumal der eigentliche Götterkampf in *Φ* 385—520, worin zwischen den Troja feindlichen und freundlichen Göttern ein ganz ungöttliches Geraufe entsteht, ist von der neueren Kritik, angefangen von Heyne und Payne Knight, fast einstimmig Homer abgesprochen worden, weil man die ihm im Gefüge des Epos zugewiesene bedeutsame Rolle gänzlich verkannte. Beispielshalber urteilt C. Hentze („Anhang" zu Homers Ilias, 7. Heft [1883] 45 und 80 f.) über *Y*: „Die Darstellung ist in den ersten Abschnitten des Gesanges, abgesehen von einigen großartigen Zügen, matt und wenig geschickt und trägt erst in dem letzten Abschnitt ein frischeres und belebteres Gepräge. In den Reden, namentlich in den in die Erzählung vom Zweikampf zwischen Äneas und Achill eingeflochtenen, herrscht eine der Situation durchaus unangemessene Breite" und über *Φ*: „Die schwersten Bedenken treffen vor allem die Götterschlacht, welche durch nichts motiviert und in äußerst lockerer Anknüpfung an Achills Kampf mit dem Flußgott, so ohne alle Wirkung auf den Kampf der menschlichen Parteien, ja so ohne allen Zusammenhang mit demselben verläuft, daß Achill während desselben ganz vom Schauplatze verschwindet und da, wo die Erzählung zu ihm zurückkehrt, der Zusammenhang nur notdürftig hergestellt wird. . . . Die Schilderung des Kampfes mit dem Flußgott selbst zeigt im Eingange eine solche Verwirrung der Motive, daß man zweifeln muß, ob derselbe in seiner

ursprünglichen Form vorliegt, und auch im weiteren Verlauf ist der innere Zusammenhang teils durch Widersprüche teils dadurch getrübt, daß neu eingeführte Motive mehrfach ohne alle Wirkung bleiben. Hand in Hand mit diesem Mangel an Einheit in der Handlung geht die Ungleichartigkeit der einzelnen Abschnitte in bezug auf die Erfindung und Gestaltung des Stoffes, die Charakterzeichnung und Darstellung." Nicht anders neuestens noch G. Finsler, „Homer"[2] II (1918) 221/222, der S. 208 die Götterschlacht als die „lächerliche" Erfindung eines Interpolators bezeichnet. Ja selbst der feinsinnige Erklärer der „Ilias als Dichtung" (1910), K. Rothe, hat mehrfach, zuletzt a. a. O. 310, das Gebaren der Götter hier nach ausgesprochen subjektivem Empfinden als „des großen Dichters unwürdig" gescholten, wenn er auch „nicht die geringste Spur" finden kann, wie diese einem technischen Gebrauch Homers entsprechende Szene in die Dichtung hineingekommen sei; darum läßt er die Möglichkeit offen, daß der Dichter selbst, dem Geschmacke seiner Hörer Rechnung tragend, sie später nachgetragen habe.

Schon das Altertum hat seit Xenophanes und Heraklit an der Art dieser Götter schwersten Anstoß genommen. Es hat den Dichter davon zu entlasten versucht, indem es lieber einen mystischen Sinn oder Unsinn in seine Dichtung hineingeheimniste, als daß es auch hier zu einer rückhaltlos poetischen Auffassung sich bekannt hätte. Allegorische Interpretation in physikalischem oder moralischem Sinn war bei vielen Homererklärern die Zauberformel, mit der man das hinter den anstößigen Schilderungen verborgene Geheimnis des Dichters zu ergründen glaubte. So schon bei dem ältesten von ihnen, Theagenes von Rhegion im 6. Jahrhundert v. Chr. Und noch ein spätes Homerscholion zu *Y* 67 erklärt: „Die Götterschlacht enthält eine natürliche Gegenüberstellung von Elementen gegen Elemente, von Lastern gegen Tugenden. Apollon nämlich tritt dem Poseidon gegenüber, das teilweise Feuer (d. i. die Sonne) dem ganzen Naß (dem Naß im All); Athene dem Ares, die Vernunft der Unvernunft; Here der Artemis, die Atmosphäre dem Monde; Hermes der Leto, die Überlegung der Vergessenheit; Hephaistos dem Xanthos, das ganze Feuer (das Feuer im All) einem Teile des Wassers" (A G; vgl. B T und Eustathios).

Diese mit Vorliebe von den Stoikern gepflegte Interpretationsweise hat auch im Mittelalter sich behauptet und wiederum in der


Renaissance Anhänger gefunden bis auf Winckelmann. Noch im 19. Jahrhundert hat die von Heyne, Creuzer, Welcker geführte Richtung der griechischen Mythologie[1] zu den Grundsätzen des Allegorismus sich bekannt, wofür hier beispielshalber J. G. von Hahn („Sagwissenschaftliche Studien“ 1876, 356 und 358) sprechen möge: „Auf Seiten der Achäer steht Here, die Göttin des Dunstkreises, Athene, die Göttin des blauen Himmelsgewölbes, Poseidon, der Gott des süßen und salzigen Wasserstoffes, Hephäst, der Gott des erderzeugten Blitzes, endlich Hermes, der Gott des zeugenden herbstlichen Regenwindes, auf Seiten der Troer aber steht Apoll, Artemis, Leto, Aphrodite, Ares, in welchen wir ihrem Urkern nach lauter Lichtgötter erkennen, und endlich Xanthos, der Flußgott, in dem wir einen zusammengeschrumpften Okeanos vermuten“; indem er dann die Götterschlacht als gewaltige Kämpfe in der Natur zur Herbstzeit deutet, allegorisiert er im einzelnen: „Apoll weigert sich im Gefühl seiner zunehmenden Schwäche als Sonnengott die wachsende Kraft seines dunstgewaltigen Oheims zu bestehen. . . . Der Kampf zwischen Here und Artemis scheint auf ein von Wolken zerrissenes Abendrot hinzuweisen, und wenn Leto die zerstreuten Pfeile ihrer Tochter sammelt, so gibt sie sich als Nacht“ usw. Neuestens noch hat R. von Kralik in seinem phantastischen „Homeros“ (1910) die homerischen Götter als „Vorbilder der menschlichen Gemütskräfte und Leidenschaften“ gefaßt, der Besonnenheit (Athene), der Liebeslust (Aphrodite), des Kampfmutes (Ares), der Gerechtigkeit (Zeus), der Begeisterung (Apollon), der Veränderlichkeit (Poseidon), der künstlerischen Phantasie (Hephaistos), zugleich aber auch als Personifikationen von Naturkräften, wonach ihm die Götterschlacht als die „dichterische Beschreibung eines furchtbaren Gewitters“ gilt, „das sich gleichzeitig mit der (irdischen) Schlacht in den Wolken abspielt“ und dem „eine beruhigte, tragische Abendstimmung“ folgt; der Grund aber, warum gerade diese und jene Götter hier und dort kämpfen, soll in Lokalkulten zu suchen sein (S. 300 mit 251).

[1] Meine Stellung hierzu mit besonderer Rücksicht auf die homerischen Probleme habe ich vorläufig in dem Artikel „Trojanischer Krieg“ in Roschers Mythologischem Lexikon (1920) umschrieben. Im Zusammenhange wird darüber in meiner „Homerischen Poetik. I. Das Homerproblem in der Gegenwart. Prinzipien und Methoden der Homererklärung“ gehandelt werden, die sich bereits im Druck befindet.

Solcher Verwirrung der Meinungen gegenüber haben neuerdings wenigstens vereinzelte Stimmen sich erhoben, die das Verständnis auch dieser Szene nur aus den dichterischen Absichten Homers und seiner besonderen Kunsttechnik erschließen wollten, so A. Bougot, „L'Iliade d'Homère" (Paris 1888) 404/5 und 413/20 und H. Grimm, Homer. Ilias II (1895) 277/82 (² 400 ff.), wozu auch ich in meinem „Fünften Buch der Ilias. Grundlagen einer homerischen Poetik" (1913) 199 f. einiges beigetragen habe. Von besonderer Wichtigkeit ist hier eine richtige Erkenntnis des burlesken Elementes bei Homer, worüber grundlegend W. Nestle, „Anfänge einer Götterburleske bei Homer" N. Jahrbücher f. d. klass. Altertum VIII (1905) 161/182 gehandelt hat, wenn er auch gerade mit der Götterschlacht in Φ nichts Rechtes anzufangen weiß und darum gemäß dem „fast einstimmigen Urteil" selbst der „entschiedensten Verteidiger der Einheit der Ilias"[2] diese Partie als eine jüngere Nachdichtung preisgibt (173/75, vgl. auch Finsler a. a. O.).

Demgegenüber muß mit allem Nachdruck betont werden, daß in der Götterschlacht, in der die grotesken Motive der Ilias zur Kulmination geführt werden, der Schlüssel des Verständnisses für die Götterhandlung der Ilias überhaupt zu suchen ist, daß also, wer hier durch Athetierung der Szene den Knoten zerhaut, damit nur sein Unvermögen bekennt, der poetischen Absicht des Dichters (oder selbst auch des angenommenen Nachdichters) beizukommen. Die poetische Interpretation aber ist auch bei dieser Szene von vornherein zum Mißlingen verurteilt, wenn man nicht seinen Blick über das Nächstliegende hinaus auf die nähere und weitere Vorbereitung der Motive, auf ihre künstlerische Entfaltung, ihre Kontraste und Steigerungen richtet. Gemäß der in meinem „Fünften Buch der Ilias" 45 ff. 421 ff. begründeten Theorie wird uns auch der Gedanke nahegebracht, die homerische Götterschlacht im Rahmen einer in sich geschlossenen, auf Einzelvortrag berechneten Rhapsodie zu begreifen, deren Umfang entsprechend der physischen Leistungsfähigkeit der Rhapsoden die Zahl von 1000 Versen nicht wesentlich überschreitet. Der Untersuchung dieser Rhapsodie, die eine in sich zusammenhängende, motivisch gesteigerte und abgerundete poetische Entwick-

[2] Sonderbarerweise werden als solche hier Bergk, Niese, Cauer, Robert in einem Atem genannt.

◆◆◆

lung enthält, sollen die nachstehenden Zeilen gewidmet sein, die zugleich eine Kostprobe der vorbereiteten „Homerischen Poetik" (II Die Rhapsodien der Ilias) bieten mögen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Götterschlacht in ihrer ganzen Ausdehnung, von ihrer Vorbereitung in *Y* 1 ff. bis zum vollen Abschluß in *Φ* 525, eine einheitliche Entwicklung aufweist, daß auch nur unter der Voraussetzung einer in diesen Grenzen beschlossenen Rhapsodie der Aufbau und die Motivierung des Ganzen und Einzelnen verständlich werden. Den Anfang der Rhapsodie markiert nach einigen einleitenden Versen, die die Kriegslage zusammenfassen (1—3), die von Zeus befohlene Götterversammlung auf dem Olymp. Nach der Versöhnung der Fürsten und den Vorbereitungen zum Kampfe in *T*, die in die elegische Todesweissagung für Achill ausliefen, erfolgt also ein starker Einschnitt, der in bestimmtem Gegensatze zu *Θ* 10 ff. eine neue Situation schafft und damit offenbar in eine neue Handlung und eine neue Rhapsodie überleitet. Der Ratschluß des Zeus aber, der einerseits aus Mitleid mit den Troern, anderseits unter dem Zwange des Schicksals (V. 21 mit 30) die Götter in den Kampf sendet, wird zunächst retardiert durch eine zweite Götterversammlung auf dem Schlachtfelde und einen Neutralitätsbeschluß der Götter auf Vorschlag des Poseidon; er wird später zur Durchführung gebracht in den Götterkämpfen der „Schlacht am Flusse", die erst mit *Φ* 525 ihr volles Ende erreichen. Mit *Φ* 385 ff. erfolgt der allgemeine Zusammenstoß der Götterpaare, den *Y* 67 ff. ankündigte, und zwar in den drei Gruppen: 1. Ares gegen Athene, Athene (und Here) gegen Aphrodite (in Parallele und Steigerung der Götterkämpfe von *E*); 2. Poseidon gegen Apollon (und Artemis); 3. Here gegen Artemis, Hermes gegen Leto. Der Kampf läuft (wie in *E*) aus in eine Götterkomödie im Olymp und wird abgeschlossen durch V. 515—525, die die keineswegs „befremdende" Heimkehr sämtlicher Götter (des unbesiegten Apollon nach Ilios V. 515 vgl. 537 ff., der übrigen Götter in den Olymp) und das Weiterwüten des Achill gegen die Troer schildern: die Situation von *Y* 2 f. ist in *Φ* 520 ff. wiederhergestellt. Das für Zeus am Anfang maßgebende Schicksalsmotiv (*Y* 30) bestimmt auch die Rückkehr Apollons nach Ilios am Schluß (*Φ* 517, Rahmentechnik). Den formellen Schluß der Rhapsodie bezeichnet das Gleichnis 522/25 mit dem gesuchten Wort-



spiel μῆνις ἀνῆκεν ⌣ ἔθηκε πόνον ⌣ κήδε' ἐφῆκεν ⌣ κήδε' ἔθηκεν und dem dreifachen Homoioteleuton ἀνῆκεν ⌣ ἐφῆκεν ⌣ ἔθηκεν. Besonders deutlich ist in den Götterkämpfen das Nacheinander an Stelle des Nebeneinander einer Parallelhandlung. Ein trennender Einschnitt in der einfachen Hauptlinie dieser Handlung, deren Umfang nur eine Atempause des Rhapsoden (zwischen *Y* und *Φ*) bedingte, ist weder kompositionell noch formell gegeben.

Anderseits aber kann diese Rhapsodie, die einheitlich in berechneter Steigerung aufgebaut ist, vom Dichter nur als ein Teil der Gesamtkomposition des Epos beabsichtigt sein, der „sich nicht auslösen läßt, ohne die Einheit der Ilias zu zerstören, was die antiken Kritiker richtiger als die modernen erkannten" (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, „Die Ilias und Homer", 1916, 80). Denn das poetische Ziel der Rhapsodie, die zwar die Haupthandlung der menschlichen Helden unterbricht, aber aus dem Nebenstrange der Götterhandlung logisch hervorwächst, ist eine letzte große Retardation vor der Katastrophe des Hektor in *X* (vgl. besonders den hier vereitelten Zweikampf zwischen Achill und Hektor), die in ihrem doppelten Ausklang in *Ψ* und *Ω* das Epos beschließen sollte; zugleich gibt die Rhapsodie gewissermaßen die Folie ab, von der sich das letzte und größte Heldenstück des in den neuen Waffen kämpfenden (*Y* 268 = *Φ* 165) Achill glänzend abhebt. Für die Götterhandlung bietet sich uns hier die Lösung des Konfliktes, der um das Schicksal Trojas unter den Göttern entbrannt ist, indem trotz der Sympathien des Zeus für Troja in dem Götterkampfe, der ohne Eingreifen des Zeus ausgefochten wird, die Griechenpartei unter den Göttern die unbedingte Oberhand gewinnt. Dieser Sieg zusammen mit dem Triumphe Achills über Hektor in *X* läßt das künftige Schicksal der Stadt, auf welches die Dichtung an zahlreichen Stellen anspielt, nicht mehr zweifelhaft erscheinen, so daß es einer ausdrücklichen Erzählung des Unterganges der Stadt vom poetischen Standpunkte aus nicht weiter bedarf [8].

Die Götterschlacht ist aber auch der Gipfelpunkt der Götterburleske, da nach den grandiosen Szenen des gegen Achill wütenden

[8] Der „Mangel jeglicher Folgen, die man doch von diesem Götterkampf erwarten sollte" (Nestle 175, vgl. Finsler 221 u. a.), ist damit schon widerlegt: nur wenn der Fall der Stadt in einer älteren Ilias wirklich noch erzählt worden wäre, was aber in keiner Weise feststeht, könnte ein solcher „Mangel" überhaupt beachtenswert erscheinen.

und von den Gluten des Hephaistos brennenden Flusses die Groteske wieder einsetzt, die schon in den Neutralitätsszenen der Götter vorbereitet wurde und hier nun mit einer allgemeinen Rauferei zu Ende gebracht wird. So findet die Aristie des Diomedes in *E*, womit der nach Achill hervorragendste Held der Griechen die eigentliche Kampfhandlung der Ilias begann, zum Schlusse hier nach der Götterseite in der Götterschlacht von *Φ*, nach der Menschenseite dann im Zweikampfe Achills mit Hektor in *X* ihre letzte gewaltige Steigerung, so daß der Zweckgedanke des Dichters, der das Thema der *μῆνις* nach beiden Seiten völlig ausschöpft, als wohlbegründet, ja als poetisch notwendig erscheint. Von einer „Interpolation" der Götterschlacht, die eine merkwürdige Reife der dichterischen Kunst in vollkommenem Einklang mit den poetischen Zielen und der Technik der Gesamtdichtung aufweist, kann hiernach nicht die Rede sein.

Dies zeigt sich deutlich auch in dem systematischen Aufbau der Rhapsodie, die dem Leitmotiv gemäß notwendigerweise zweiteilig (im Gleichgewicht 503 : 525 V.) sein mußte: 1. Trotz des gegenteiligen Auftrages des Zeus erklären die Götter sich für neutral und bewahren zunächst diese Neutralität mit allen Mitteln, obwohl die Zweikämpfe der Haupthelden (Achill: Aineias, Achill: Hektor) die besonderen Schutzgötter dieser Helden zum Hervortreten aus ihrer Reserve reizen. 2. Die weitere Entwicklung des Kampfes wird bestimmt durch die wiederholte Hybris des Achill gegen den Flußgott Xanthos (Skamandros), die zunächst diesen geringsten der Troergötter zur Aufgabe der Neutralität zwingt und dadurch Here veranlaßt, den geringsten der Griechengötter, Hephaistos, dem Xanthos entgegenzuschicken; dieser offene Bruch der Neutralität auf beiden Seiten gibt dann das Zeichen zur allgemeinen Götterschlacht. Auch die Aktgliederung in diesen beiden Teilen ist in ihrer Dreiteiligkeit (im Verhältnis 3 : 4 : 3 und 3 : 2½ : 2)[4] planmäßig entwickelt. Denn während im ersten Hauptteil die beiden in ihrer Tendenz entgegengesetzten Götterversammlungen mit den Zwischenszenen Einleitung und ersten Akt bilden müssen, worauf die beiden großen Belastungsproben der Neutralität in den (in sich gesteigerten) Zweikämpfen des Achill mit Aineias und

[4] Über die Bedeutung der Symmetrie und der Dreiteiligkeit bei Homer vgl. mein „Fünftes Buch der Ilias" 361 ff. Weiteres siehe unten S. 496 und in den Anmerkungen S. 507 ff.

darnach mit Hektor folgen, ist im zweiten Hauptteile der letzte Akt durch die eigentliche Götterschlacht gegeben, dem ebenso natürlich die beiden Stufen der Vorbereitung des Neutralitätsbruches (Achill am Xanthosflusse und seine wiederholte Hybris) und des Neutralitätsbruches selbst (Kampf des Xanthos gegen Achill und der Götter Hephaistos und Xanthos gegeneinander) voraufgehen müssen.

Die Einzelheiten der Handlung haben freilich dem poetischen Verständnis bisher manche Schwierigkeiten bereitet. Dies gilt gleich von den beiden miteinander korrespondierenden Götterversammlungen des ersten Hauptteiles, der Versammlung im Olymp zu Anfang der Rhapsodie und der Versammlung auf dem Schlachtfelde in 112—155, die „mit dem Eingang des Gesanges unvereinbar" sein soll (Ameis-Hentze, Anhang 51). Betrachten wir aber die zweite, von Here veranlaßte Versammlung, die nach Heres Wunsch ein gemeinsames Handeln der Griechenpartei unter den Göttern herbeiführen soll, etwas genauer, so sehen wir sie im Widerspiel zu Zeus beherrscht durch Poseidon, der zwar dem Rufe des Zeus, des älteren und mächtigeren Bruders, gefolgt ist (13 f.), aber schon 57 ff. als Herr der Schlacht sich neben Zeus gestellt und dessen Donner durch ein Erdbeben weit überboten hat (vgl. die Wirkung auf Hades, den gleichberechtigten Bruder der beiden). Für seine Haltung entscheidend ist sein in *N* 345 ff. vorbereiteter, in *O* 157—219 ausgebrochener Konflikt mit Zeus, der zwar äußerlich durch die Nachgiebigkeit Poseidons beigelegt wurde, aber unter der Androhung unheilbaren Zornes, falls Zeus Ilios verschonen und den Achaiern den Sieg vorenthalten wolle. Jetzt, da die Entwicklung des Krieges zur Katastrophe drängt, begünstigt Zeus wieder eingestandenermaßen (*X* 21 29 f.) die Troer, hält sich aber selbst aus dem Kampfe fern. So übernimmt Poseidon als der Mächtigste hier, wie schon einmal in *NΞ*, die Leitung der Ereignisse, und zwar in einem dem Ratschlusse des Zeus entgegengesetzten Sinne, schon darum, weil er im Gefühle der Überlegenheit seiner Partei den Götterkampf verschmäht (vgl. *Y* 134/35 mit *Φ* 439/40)[5]: Achill soll ungehindert (139 gegen 28 f.) seine über-

[5] Da Poseidon hier an die Stelle des Zeus tritt, so ist ganz natürlich, daß die andern Götter sich vor seiner unzweifelhaften Überlegenheit (vgl. *Φ* 439/40) stillschweigend beugen. Die Rede des Poseidon *Y* 133—137 ist auf denselben selbstbewußten Ton gestimmt, wie die des Zeus in der einleitenden Götterversammlung 20—30: betont ist besonders in 134 *οὐκ ἂν ἔγωγ' ἐθέλοιμι* die Selbstherrlichkeit

◆◆◆

legene Kraft gegen die Troer kehren. Implicite (κατὰ τὸ σιωπώμενον) ist die Haltung des Poseidon also durch den Gang der Handlung, explicite dagegen im voraus durch die Verse *O* 212 ff. motiviert, die darum sehr zu Unrecht von Aristarch u. a. getilgt worden sind.

Daraus erklärt sich nun auch der manchem Kritiker verdächtige Verlauf der beiden Zweikämpfe Achills mit Aineias und mit Hektor. Hat man doch den ersteren Zweikampf vielfach als ein Stück der ursprünglichen Erzählung (so neuestens Finsler II 207) oder als ein älteres Einzellied betrachtet, das vom Dichter in wenig glücklicher Weise hier eingefügt worden sei (so selbst Rothe 304 f.), oder umgekehrt (so neuestens v. Wilamowitz 83 f.) diesen Zweikampf ganz oder teilweise als junge Erweiterung ansprechen wollen. Man hat sich aber nicht klargemacht, daß auch dieser Abschnitt im organischen Aufbau der Rhapsodie eine wichtige und poetisch durchaus einwandfreie Stelle hat. Denn nachdem unter Führung des dem Zeus oppositionellen Poseidon die Neutralität der Götter beschlossen worden ist, kann eine ungebrochene Weiterführung des in 75—111 angeschlagenen Motivs (Aineias von Apollon zum Kampfe gegen Achill gereizt) nicht mehr erwartet werden. Aineias zwar, dem von Apollon durch Erinnerung an seine göttliche Mutter der Mut zum Kampfe geweckt worden war (105 ff. = 206 ff.), ist durch das nachträgliche Neutralitätsabkommen der Götter selbst nicht berührt. Darum entwickelt sich der von ihm gesuchte (vgl. πρῶτος 161) Zweikampf logisch aus der Vorbereitung 75 ff., in welcher das Göttermotiv letzten Endes nur die innere Entwicklung, den Kontrast der in Aineias widerstreitenden Überlegungen, vertritt (105 ff. ist psychologisches Korrelat zu 110). Apollon dagegen, der sich dem Vorschlage des Poseidon gefügt hat (152), kann jetzt nicht mehr dem Aineias helfen, dem er übrigens eine persönliche Unterstützung nicht zugesagt hat. Immerhin bleibt nach der Ökonomie des Dichters Apollon (oder genauer genommen das von ihm geweckte Vertrauen des Aineias auf seine göttliche Mutter) für den waghalsigen Entschluß des Aineias verantwortlich.

Poseidons gegenüber dem älteren Bruder, die zwar nicht wie jener den anderen Göttern befiehlt, aber doch dem Befehl des Bruders ein kurzes „Ich mag nicht“ entgegenstellt und damit auch die Handlungsweise der andern Götter bestimmt.

◆◆

Es würde aber der Frömmigkeit und der poetischen Gerechtigkeit des Dichters widersprechen, wenn Aineias, der Frömmste der Troer, jetzt von den Göttern völlig im Stich gelassen würde und so der Übermacht Achills erliegen müßte. Da nun Apollon gemäß der auf Poseidons Anregung vereinbarten Neutralität sich gebunden fühlt, so ist es wiederum logisch, daß eben dieser Poseidon die Rettung des Aineias, d. h. die Rettung des göttlichen Ansehens überhaupt, übernimmt, obwohl er als Widerpart seines Bruders Zeus unter den troerfeindlichen Göttern die Führung hat. Poseidon spricht das deutlich genug aus: ihn jammert des Aineias, weil dieser, dem Worte des Apollon gehorchend, unschuldig in ein sicheres Verderben rennt (295), weil er auch, unschuldig an den Leiden des dem Zeus verhaßten Priamoshauses, den Göttern stets wohlgefällige Opfer bringt und vom Geschick zur Fortpflanzung des von Zeus entsprossenen Dardanidengeschlechtes bestimmt ist. Mitleidsmotiv und Schicksalsmotiv sind hier ebenso die bestimmenden Faktoren wie im Ratschluß des Zeus *Y* 21 mit 30. Here und Athene, deren Zeichnung der Dichter hier wieder echt menschlich-weiblich gehalten hat, vermögen zwar die in diesen Worten sich ausdrückende erhabene Unparteilichkeit Poseidons nicht zu teilen, können sich aber auch seiner Willensäußerung nicht widersetzen, die selbstverständlich (*κατὰ τὸ σιωπώμενον*) nun auch die Billigung der Troerpartei unter den Göttern, zumal des Apollon, findet. Nicht ohne Absicht also spricht Poseidon 300 „Wohlan, wir wollen ihn der Todesgefahr entreißen", was in diesem Augenblick noch keineswegs als Pluralis maiestaticus wirkt. Endlich ist die Handlungsweise des Poseidon insofern für die Ökonomie der Dichtung von Bedeutung, als sie den Aineias nach Schicksals- und Götterwillen (302 ff., vgl. 337 ff. und 349 ff.) für den Rest der Dichtung aus dem Gesichtsfelde entfernt und damit in künstlerisch befriedigender Weise die Aineiasrolle abschließt: nach dem Verbote Poseidons, der ihn rettete (332—339), kann Aineias gemäß seiner (von Poseidon betonten) Frömmigkeit bis zum Falle Achills, d. h. mindestens bis zum Schlusse der Ilias, nicht mehr am Kampfe teilnehmen. Nicht umsonst ist Aineias noch unmittelbar vor seinem Ausscheiden aus der Handlung vom Dichter uns besonders nahegebracht, indem

er ihn dem Achill, d. h. uns, die Geschichte seines Geschlechtes erzählen läßt (215 ff.)[6].

Wohlbegründet wie das Eintreten des Poseidon für Aineias, das der kritischen und mythologischen Analyse Anlaß zu Phantasien gegeben hat, ist nun auch im folgenden Akte das Auftreten Apollons, der dem Hektor den Zweikampf mit Achill verbietet und ihn später, als er durch den Tod seines Bruders in Wut versetzt gegen Achill anrennt, vor dem Speere Achills rettet. Denn in diesem Verbote Apollons ist wegen der inzwischen erfolgten Neutralitätserklärung das Aineiasmotiv (75 ff.) umgekehrt, um einen beim Zweikampfe der beiden Hauptthelden zu erwartenden Neutralitätsbruch der Götter (vgl. 119 f.) von vornherein auszuschließen. Als nichtsdestoweniger gemäß der inneren Logik der Ereignisse ein Zweikampf jener beiden beginnt, können ebenso natürlich beide Götterparteien sich bemühen, die Kämpfenden zu trennen: darum haucht Athene den Speer des Hektor zurück, Apollon aber hüllt den Hektor in Nebel, gegen welchen Achill mit der Stoßlanze dreimal vergeblich anrennt, weil der Gott den Helden entrückt hat. In der Aufrechterhaltung der Götterneutralität ergibt sich hiernach eine beabsichtigte Steigerung der Motive, indem der Dichter dem Achill nacheinander den zweiten, dann den ersten Helden der Troer — seinen Hauptfeind — gegenüberstellt, den ersteren auf Götterrat, den letzteren gegen Götterwillen, und indem er um die Lösung der für die Neutralität gefährlichen Konflikte zuerst nur den einen Griechengott (aber auf Beschluß der Götterversammlung), sodann eine Griechengöttin und einen Troergott gemeinsam sich annehmen läßt: das Entscheidende dabei ist der immer stärker zum Ausdruck gebrachte Neutralitätswille der Götter[7].

[6] Die Länge der Rede in drängender Situation mit ihrem „Hineindrängen des epischen Moments in die Handlung" entspricht homerischer Technik: für den wirklichen Kampf wäre auch die Rede des Achill ebenso wie die des Aineias ohne die Genealogie zu lang. Zur abschließenden Charakteristik des frommen und adelsstolzen Troerfürsten aber, auf die es dem Dichter bei diesem letzten Auftreten des Aineias, zumal nach der ironischen Frage Achills 180 f. (vgl. *N* 459 f.), ankommt, ist seine Rede, ist auch die Genealogie unentbehrlich: für die von Homer durchaus bevorzugte indirekte Charakteristik sind Reden das beliebteste Mittel. Wer also in der „langatmigen Geschwätzigkeit der Reden" (v. Wilamowitz 82) den Stil eines Erweiterers erkennen will, urteilt auf Grund einer vorgefaßten einseitigen Meinung.

[7] Die bisherige Homererklärung hat das nicht gesehen und sich darum in die sonderbarsten Irrtümer verstrickt, die hier nicht im einzelnen widerlegt werden können.

Auch in Einzelheiten sind Parallelen und Steigerungen unverkennbar, so in den gleichlautenden Szenenschlüssen 352=454, nachdem Achill dem Aineias Nimmerwiederkehr zum Zweikampfe gewünscht (349 f.), dem Hektor hingegen in gesteigerter Wut baldige Vernichtung angedroht hat (452 f.; vgl. Diomedes gegen Hektor *Λ* 362—367); vor dem Zweikampfe Aineias: Achill nehmen sich die Helden Zeit zu langen Reden, vor dem Zweikampfe Hektor: Achill äußert sich die Leidenschaft Achills in einem einzigen Verse (429: ohne Anrede!), während Hektor den Kern der langatmigen Aineiasrede in sieben Verse, zum Teil mit den gleichen Worten (200/2 = 431/3), zusammenpreßt (Accelerando der Handlung); der Blutdurst des Achill nach dem ersten vergeblichen Zweikampfe fordert vier Opfer (381 ff.), nach dem zweiten nicht weniger als zehn benannte nebst unzähligen unbenannten (455 f.; vgl. z. B. *E* 37 ff. mit 144 ff.).

In der Dichtung ist somit keineswegs die Annahme begründet, daß ursprünglich hier Aineias an Hektors Stelle mit Achill gekämpft habe und daß erst von einem jüngeren Dichter, um den Aineias zu ehren und mit Benutzung eines zu seinem Preise gedichteten Einzelliedes, der Zweikampf unter Umbiegung des Hauptmotivs verdoppelt worden sei. Im Gegenteil läßt uns die Führung der poetischen Motive deutlich erkennen, daß sie aus bewußten dichterischen Absichten entspringen, die aus dem Hauptgedanken des Dichters planvoll abgeleitet sind.

Auch der zweite (dreiteilig symmetrische) Hauptteil in *Φ* wird in seinem Aufbau und seinen Einzelheiten erst dann voll verständlich, wenn wir das im ersten Hauptteile durchgeführte Neutralitätsmotiv hier in seiner Auswirkung beobachten. Die erste Gottheit, die sich durch eine heimtückische Handlung — ganz ihrem Charakter entsprechend (vgl. auch *Y* 115 ff. 313 ff.) — über das Neutralitätsabkommen hinwegsetzt, ist Here, die den Achill offen begünstigt, indem sie V. 6/7 einem Teile der Troer die Flucht durch dicken Nebel versperrt. Da aber das Eingreifen der Göttin in Fernwirkung erfolgt und darum den übrigen Göttern verborgen bleibt, so ist es auch noch ohne Einfluß auf ihre Haltung.

Die Neutralität wird ernstlich in Frage gestellt, als durch wiederholte Hybris Achills das Eingreifen des Xanthos veranlaßt wird. Xanthos ist bereits durch das unbarmherzige Morden Achills in und

am Flusse erregt (146 f.): dessen grausame Härte wird vor allem in der Lykaon-Szene offenbar, die wohl zur Glaukos-Episode von *Z* einen bewußten Kontrast schafft. Aber dies Morden vermag den troerfreundlichen Gott noch nicht aus seiner Neutralität herauszubringen, sondern treibt ihn nur dazu an, in Parallele zur Apollon-Aineias-Szene den Asteropaios, der ihm als Enkel des Flußgottes Axios nahesteht (141 f.; in der Genealogie des Asteropaios 151 ff. wiederum Anklänge an die Glaukos-Szene von *Z*), zum Kampfe gegen Achill zu ermutigen. Nun aber reizt der leichte Sieg über Lykaon, dann über Asteropaios den Achill zum Übermute, so daß er, der Mensch, sich höhnend auch über den Flußgott selbst erhebt (vgl. *E* 441/2). Die Hybris von 130 ff. (vorbereitet 122 ff.) wird gesteigert in der Parallelrede 184 ff., wo Achill die Überlegenheit seines Ahnherrn Zeus über alle, selbst die gewaltigsten Flußgötter auch für sich in Anspruch nimmt, um die Ohnmacht des Xanthos noch stärker zu unterstreichen[8]. Obwohl nun Xanthos durch den Hohn des Achill mehr und mehr aufgebracht wird (*χολώσατο μᾶλλον* 136), vermeidet er es auch jetzt noch, durch offene Gewalt die Neutralität zu verletzen, und versucht es, durch einen drohenden Befehl dem Morden Achills Einhalt zu tun (214 ff.). Man hat hier zwar die Verse 216/17 gepreßt, worin Xanthos zunächst gebietet (der Stromgott bittet nicht, vgl. 223 *κελεύεις*), Achill solle wenigstens vom Morden im Flusse ablassen, sofern Zeus ihm die Vernichtung aller Troer verliehen habe. Aber die Voraussetzung ist hier nicht ernst gemeint, wie gleich in den folgenden Worten an Apollon die Berufung auf den Willen des Zeus zeigt, der den Schutz der Troer dringend gewünscht habe (vgl. *Y* 25 ff.; das einzelne hier ist Augenblicksmotivierung). Nicht ernst gemeint ist also auch die Preisgabe der Troer, die man aus V. 217 (*ἐξ ἐμέθεν*) herausgelesen hat: 216/17 haben die Bedeutung eines irrealen Bedingungssatzes. Xanthos begnügt sich ja auch gar nicht mit dem eingeschränkten Gebot, sondern schließt an die Schilderung des Grauens im Flusse 218 ff. den

[8] Hiernach beurteile man die Tilgung der Verse 130—135 durch Aristophanes — und Aristarch? vgl. Ad. Roemer, „Aristarchs Athetesen in der Homerkritik" (1912) 103 ff. —, der eine für die innere Begründung des Folgenden notwendige Stelle beseitigt hat, weil schon er dem von modernen Kritikern totgehetzten Prinzip huldigte, daß der Dichter immer alles dem Kritiker Wünschenswerte gesagt haben müsse: vgl. Roemer 490.

erneuten Befehl ἀλλ' ἄγε δὴ καὶ ἔασον, der nach der unmittelbar vorangehenden allgemeinen Konstatierung σὺ δὲ κτείνεις ἀιδήλως doch wohl als ein allgemeines Verbot des Mordens aufgefaßt werden muß (vgl. auch Ameis-Hentze, Anhang 85).

Dies wird auch nicht dadurch widerlegt, daß Achill, der offenbar durch das plötzliche Auftauchen des Xanthos für einen Augenblick verwirrt ist, obenhin zwar dem Befehle des Gottes (διοτρεφές) Gehorsam verspricht, in seiner Kampfeswut aber das allgemeine Verbot überhört, indem er, nur auf 217 antwortend, seiner ungestillten Mordgier gegen die Troer Ausdruck gibt und dann wieder gegen sie anstürmt — δαίμονι ἶσος. Darum wendet sich Xanthos, dessen Rettungsversuch für die Troer fehlgeschlagen ist, jetzt (228—232) bittend an Apollon als den besonderen Schutzherrn der Troer. Diese Anrufung Apollons, die bereits an Neutralitätsbruch nahe anstreift, ist nicht nur der Symmetrie wegen eingeschoben, um auch hier die Dreiteiligkeit und in der Zusammenfassung von $\beta + \gamma$ (6 + 5) das Gleichgewicht gegen α (11 : 11) zu erreichen, sondern sie ist auch notwendig, um das wiederholte Eindringen Achills in den Strom und damit den Anfang der Götterschlacht zu motivieren. Freilich ist bereits der Blutdurst des Achill unmittelbar zuvor so stark hervorgetreten, daß schon durch die Raserei des Kampfes das Vergessen seines (eingeschränkten) Versprechens psychologisch erklärt werden kann: Achill hat bei seinem allgemeinen „Schon gut“ (223) kaum recht verstanden, was der Gott von ihm gefordert hat. Dazu kommt nun aber, daß Xanthos durch seine Bitte an Apollon den Achill, der sich schon wieder gegen die Troer gewendet hat, reizt und seinen Grimm gegen sich selbst lenkt: das post hoc als propter hoc wird durch den auffälligen Subjektswechsel von 233 ἦ, καὶ Ἀχιλλεὺς . . ., der die unmittelbare Folge der Handlungen verdeutlicht, klargestellt. Einen sichtbaren Erfolg aber braucht die Bitte des Xanthos, die hier als Augenblicksmotivierung steht, nach der homerischen Technik ebensowenig zu haben, wie etwa die Verklärung des Diomedes im Anfang von *E*; sie kann ihn nicht haben, weil ja die Neutralität der Götter noch nicht aufgehoben ist.

Wir verstehen nun aber auch, daß die neue und sogar tätliche Hybris Achills und der Bruch seines formellen Versprechens den Xanthos so in Wut versetzen, daß er jetzt entgegen dem Neutralitäts-

abkommen selber gegen ihn angeht und später, als infolge hiervon Poseidon und Athene — zwei Gottheiten wie *Y* 438 ff. — den Achill unterstützen, noch den Bruder Simoeis gegen ihn aufruft (307 ff.). Auch dieser Hilferuf hat keine praktischen Folgen, wie im folgenden auch das von Athene 334 f. angeschlagene, Stimmung weckende Sturmmotiv keine Ausführung findet [9]. Aber die Rede des Xanthos 307—323 ist wiederum nicht nur für die Symmetrie der Komposition unentbehrlich, zumal das Eingreifen des Poseidon und der Athene 272 ff. in der Parallele eine Unterstützung des Stromgottes verlangt, sondern auch für den Fortgang der Handlung von entscheidender Bedeutung. Denn Xanthos, der nur um die Troer zu schützen den Apollon zur Abwehr Achills aufgefordert hatte, wie er auch selber nur zu ihrer Verteidigung (249/50) gegen den erneut Andringenden aufgestanden war, wird über den kraftvollen Widerstand Achills, den Athenes Hilfe ermöglicht (303 f.), so ergrimmt (305 f.), daß im Laufe der Rede in ihm das aus der Kampfeswut erklärliche Verlangen erwacht, mit Hilfe des Simoeis den Achill nicht nur von den Troern abzuwehren (308 ff.), sondern ihn zu töten und unter Schutt und Schlamm zu begraben (318 ff.). Hierdurch aber motiviert der Dichter, daß Here, die natürlich das Rufen des Xanthos hört, in Angst um Achill aufschreit, der doch eben noch gegen Xanthos erfolgreich angekämpft hatte, und daß sie ihm den Hephaistos zu Hilfe schickt [10]. Damit verschwindet Achill, weil er für den poetischen Zweck des Dichters hier nicht mehr in Betracht kommt. Denn indem der Gott Hephaistos den göttlichen Xanthos bändigt, gibt er zugleich das Zeichen zum allgemeinen Götterkampfe, der als das Endziel der Rhapsodie von Anfang an ins Auge gefaßt war und im Verlaufe der Handlung mit allen Mitteln — negativ retardierend und positiv fördernd — vorbereitet worden ist. Die lockere Anknüpfung dieses Kampfes, der in logischer Entwicklung aus dem Vorangehenden sich ergibt, ist homerischer Technik entsprechend offensichtlich nur zur Markierung des neuen, letzten Aktes der Handlung gewählt.

So ist die Einheit der Handlung erreicht, worin die menschlichen Heldenkämpfe nur einen Nebenstrang bilden, um die Götterschlacht

---

[9] Nach einer bekannten Freiheit des Dichters, vgl. mein „Fünftes Buch der Ilias" Register S. 441 unter „Vernachlässigung von Motiven".

[10] Der durch *E* 9 ff. noch nicht zu einem Troergott geworden ist, vgl. mein „Fünftes Buch der Ilias" 79 f.

◆◆

zu retardieren, in der Retardation innerlich zu motivieren und nach Überwindung der Widerstände im Götterkreise äußerlich in Szene zu setzen. Daß daneben natürlich auch die menschlichen Heldenkämpfe einen eigenen Zweck, die nähere Vorbereitung und Retardation der Schlußkatastrophe, verfolgen können, versteht sich von selbst, wie in anderen Rhapsodien, z. B. in *E*, die Götterszenen ihrerseits als selbständige Nebenhandlung zu einer einheitlichen Entwicklung sich zusammenschließen. Von ungeschickten Eindichtungen und Umdichtungen aber, von Verwirrung der Motive und Störung der Zusammenhänge, von Armut der Erfindung und Mangelhaftigkeit der Durchführung hat man hier nur deshalb reden können, weil man den eigentlichen Kompositionsgedanken und das poetische Ziel der in ihrer Art einzigen Rhapsodie nicht verstanden hatte — und ohne die rechte Zusammenfassung im Rhapsodiengefüge überhaupt nicht verstehen konnte. Auch die Asteropaiosszene ist in diesem Zusammenhange als Steigerung der Lykaonszene und Hinüberführung in den Konflikt der Götter ein notwendiges Glied der Handlung, das man keineswegs, wie selbst Rothe 307, als ein nicht recht in den Rahmen passendes, ungeschickt von einem jüngeren Dichter eingefügtes Einzellied betrachten darf [11]. Die burleske Götterschlacht selbst, die, wie sich bei der Einzelanalyse ergeben wird, durch strenge Symmetrien, wirksame Variationen, Kontraste und Steigerungen ausgezeichnet ist, ist ein Kabinettstück nicht nur homerischer Kunsttechnik, sondern auch homerischen Humors, das unserer Rhapsodie erst den rechten Höhepunkt und Abschluß gibt und demgemäß schon im Gesamtplan der Dichtung vorgesehen sein muß. Vor allem beachte man hier die geradezu maßlose Kühnheit des Dichters, eine regelrechte Balgerei der höchsten Götter [12] als Schlußpunkt eines

[11] Nach Finsler 216/17 gehört die Asteropaiosszene „in der Hauptsache dem alten Gedicht an"; ein jüngerer Dichter „bediente sich der äußeren Züge der Vorlage, gestaltete aber seine Neuschöpfung weit schöner und rührender", woraus andere Kritiker wieder den Kampf mit Asteropaios als eine spätere Nachahmung erkennen wollten. Die auf derselben Szene fußenden Phantasien von v. Wilamowitz 84 f., der durch Vergleich mit dem Schiffskatalog die „originale Dichtung" einer reicheren (!) Redaktion des Flußkampfes rekonstruieren will, kann ich hier füglich übergehen.

[12] Daß es dabei ohne ernsthafte Verletzungen abgeht, ist ganz ohne Bedeutung, da Verwundungen der Götter, die in *E* 352 ff. und 864 ff. zu einer weiteren Steigerung der Burleske verwandt werden, nach der poetischen Absicht des Dichters, die den Götterkampf selbst als Gipfelpunkt der Burleske behandelt, unverwertbar waren, vgl. auch mein „Fünftes Buch der Ilias" 170 ff. und 332 ff.

Hauptstranges seiner Dichtung zu erfinden, diese aber im Rahmen der Götterburleske so zur Darstellung zu bringen, daß ein naives Gemüt ebenso wie ein verfeinertes ästhetisches Empfinden über dies Kasperletheater nur herzlich lachen kann.

Wenn aber der Ton der Darstellung im Verlauf der Rhapsodie nicht einheitlich erscheint, wenn vielmehr lange Reden und knappe, fast redenlose Handlung, grandiose Bilder in pathetischer Stilisierung und burleske, in ihrem komischen Gehalte mehr oder minder pointierte Schilderungen miteinander wechseln, so kann man daran nur unter der — aus dem Glauben an den naiven Volksdichter Homer hervorgewachsenen — Petitio principii Anstoß nehmen, daß der Stil des „echten" homerischen Epos auf einen durchaus gleichmäßigen Ton gestimmt gewesen sei, daß insbesondere das skurrile Element dem hohen Stile Homers völlig widerstrebe. In Wirklichkeit schwebt diese Annahme, wie ich schon in meinem „Fünften Buche der Ilias" ausführlich dargelegt habe, völlig in der Luft; die Größe des Dichters zeigt sich vielmehr, wie bei Shakespeare und Goethe, darin, daß er alle Stile souverän beherrscht und kunstvoll miteinander mischt, wodurch ein im höheren Sinne einheitliches Ganzes entsteht: die Universalität Homers umschließt das Geheimnis seines Ewigkeitswertes (a. a. O. 66).

* * *

Nachdem so die kompositionellen Leitgedanken des Dichters uns klar geworden sind, soll eine genaue dispositive Übersicht der Rhapsodie ihren nach dem Prinzip des Parallelismus und der Dreiteiligkeit geordneten kunstvollen Aufbau uns verdeutlichen. Wenn wir dabei von Hauptteilen, Akten und Szenen reden, obwohl man das bei einer epischen Dichtung mehrfach nicht als passend erachtet hat [18], so war dafür das Bedürfnis nach einer möglichst präzisen Terminologie in der Bezeichnung der Haupt- und Nebenteilungen maßgebend, das bei Sitzlers im ganzen nur drei großen „Akten" der Odyssee mit ihren insgesamt nur 28 „Szenen" nicht vorlag. Übrigens steht Homer auch durch das zumeist scharfe Absetzen dieser Teile

[18] J. Sitzler z. B. in seinem „Ästhetischen Kommentar zu Homers Odyssee" (Paderborn 1902, 2. Aufl. 1906) hat in der 3. Auflage (1917) die Teilung in Akte und Szenen durch die allgemeineren Ausdrücke „Teil" und „Abschnitt" ersetzt.

und Unterteile der dramatischen Technik nahe, so daß auch unter diesem Gesichtspunkte die Herübernahme der dramatischen Terminologie unbedenklich ist. Dabei ergibt sich die Abgrenzung der großen und kleinen Kompositionsglieder voneinander, die natürlich in erster Linie der Führung des poetischen Gedankens entsprechen muß, im allgemeinen leicht und unzweideutig schon aus der schematischen Art der Übergänge.

Durch diese Veranschaulichung des Aufbaues werden nun auch die Symmetrien der Gliederung deutlicher hervortreten, die über eine bloße Verteilung des Stoffes nach harmonischen Verhältnissen weit hinausgehen; denn im Streben nach Symmetrie ist durchgehends — und damit baue ich auf gelegentlichen Beobachtungen meines „Fünften Buches der Ilias“ weiter — ein künstlerisches Gleichgewicht in der Zwei- und Dreiteiligkeit bis in die untersten Elemente der Komposition, besonders auch bis in die Reden hinein durchgeführt. Freilich ist gemäß inneren Gesetzen der poetischen Struktur eine schematische Gleichförmigkeit vermieden, sind hier und da natürlich auch unsymmetrische Verhältnisse zugelassen. Die Mannigfaltigkeit der Symmetrie aber, die aus den (in Klammern beigesetzten) Verszahlen der in sich geteilten größeren oder kleineren Abschnitte hervorleuchtet, zeigt uns evident, daß der Dichter nicht nach einem von außen an die Dichtung herangebrachten Zahlenschema, wie es Köchly, Fick u. a. in künstlichen Konstruktionen aufdecken wollten, Verse und Strophen gezählt, sondern stets nur im Rahmen einer poetisch notwendigen Entwicklung künstlerisches Ebenmaß erstrebt hat (vgl. neuestens die Ausführungen meines Mitarbeiters Fr. Stürmer über „Zahlensymmetrien in der Ilias“, Berliner philolog. Wochenschrift 1919 (Sp. 803/16 und 832/40).

Der Hörer wird unbewußt, ohne die Verse zu zählen, solcher rhythmischen Verhältnisse inne. Aber auch der Dichter erreicht nicht selten fast ungesucht eine ganz auffällige Zahlensymmetrie, wobei aber grundlegend festgehalten werden muß, daß auch eine annähernde Gleichheit, zumal bei umfangreicheren Gebilden, den Anforderungen eines poetischen Gleichgewichts Genüge tut. Nicht anders ist es ja bei den künstlichsten Formen des Prosarhythmus, etwa eines Demosthenes, da bei dem im rhythmischen Sprechen

Geübten fast ungesucht die abwechslungsreichsten, im einzelnen fast metrischen Gebilde sich ergeben.

So wächst die Zahlensymmetrie aus dem allgemein poetischen Prinzip des rhythmischen Gleichgewichts in der Zwei- und Dreiteiligkeit organisch hervor. Und hierin ist die Kunst des Dichters nicht nur bei der Rhapsodie *ΥΦ* ganz einheitlich, sondern auch, wie in der „Homerischen Poetik" genauer ausgeführt werden wird, in der ganzen Ilias (und Odyssee): ein zwingender Beweis für die Einheitlichkeit des homerischen Epos als Kunstwerk! In den angefügten Anmerkungen, in denen auch die kritischen Folgerungen aus dieser Beobachtung gezogen sind, wird das in Einzelheiten noch deutlicher werden, von denen ich hier besonders auf die beliebtesten Formen der Variation in der Dreiteiligkeit (a : a : a ; a : b : a mit Gleichgewicht der äußeren Glieder, vielfach mit ausgeweitetem Mittelstück ; a : a : b oder a : b : b ; vielfach auch Verschränkung korrespondierender Glieder in verschiedenen symmetrischen Gruppen) hinweise.

Einleitung (Exposition: Υ 1—40): Zeus sendet die Götter in den Kampf[14].

a) 1—3. Die Lage auf dem Kampfplatze.

b) 4—40. Götterversammlung im Olymp (Teile 1 + 2 + 3 = 9½ + 18½ + 9 Verse = Verhältnis 1 : 2 : 1).

1 : 4—13. Nach Gebot des Zeus versammelt Themis alle Götter (3 + 3 + 3½).

2 : 13—31. Auf die Frage des Poseidon verkündet Zeus, der den Troern helfen will, seinen Ratschluß (im Widerruf von *Θ* 10 ff.), daß jetzt die Götter zur Unterstützung beider Parteien am Kampf teilnehmen sollen (5½ + 13 [d. i. 1 + 6 + 5 + 1])[15].

3 : 32—40. Das „Personal" des Götterkampfes: einerseits Here, Athene, Poseidon, Hermeias, Hephaistos, anderseits Ares, Phoibos, Artemis, Leto, Xanthos, Aphrodite (d. i. 5 gegen 6, ausgeglichen dadurch, daß nur Ares, Phoibos und Artemis als vollwertige Gegner der Griechengötter gelten können, vgl. auch zu 67—75).

◆◆

Erster Hauptteil (Y 41—503): Die Götter als neutrale Zuschauer des Kampfes (115 + 197 + 151).

I: 41 — 155. Die Götter erklären sich neutral (34½ + 36½ + 44).

a) 41—75. Die Götter erscheinen auf dem Kampfplatze (15 + 11 + 8½).

1: 41—55. Die Siegesgewißheit der Achaier und die Furcht der Troer wird durch das Erscheinen der Götter (Athene und Ares schreien) zur Kampfeslust angeregt (6 + 9).

2: 56—66. Zeus donnert und Poseidon erschüttert die Erde, so daß der Herr der Unterwelt entsetzt von seinem Throne aufspringt (5 + 6).

3: 67—75. Fünf feindliche Götterpaare (die unkriegerische Aphrodite, vgl. *E*, fehlt) stellen sich einander gegenüber: „Programm" der Götterschlacht.

b) 75—111. Apollon ermutigt den Aineias zum Kampfe (10½ + 17 + 9).

1: 75—85. Um Achill von Hektor abzulenken, reizt Apollon, in Gestalt des Lykaon, den Aineias gegen Achill (5½ + 5).

2: 86—102. Aineias antwortet bedenklich: (α) da ich schon einmal vor Achill fliehen mußte, mag ich nicht gegen ihn kämpfen (87); (β) denn solange Achill unter dem Schutze Athenes oder einer anderen Gottheit (98) steht, ist er für einen Sterblichen unüberwindlich; (γ) wenn dagegen ein Gott auch mir beistände (und dadurch das Kriegslos gleichmachte), so würde Achill mich nicht besiegen (Rede: 7 + 6½ + 2½).

3: 103—111. Apollon = Lykaon stärkt ihn durch einen Hinweis auf seine göttliche Mutter Aphrodite, die Tochter des Zeus.

c) 112—155. Götterversammlung auf dem Schlachtfelde, durch Here berufen (20 + 12 + 12).

1: 112—131. Here fordert die griechenfreundlichen Götter, insbesondere Poseidon und Athene, zum Schutze Achills gegen Aineias und Apollon auf (Rede: 4 + [6 + 4] + 3)[16].

2: 132—143. Poseidon, im Gefühle der Überlegenheit seiner Götterpartei (135, vgl. 141 ff.), macht den Vorschlag einer

◆◆

vorläufigen Neutralität der Götter; wenn aber von der anderen Seite (Ares und Phoibos als die hervorragendsten werden ausdrücklich genannt) die Neutralität durch Kampf oder Behinderung Achills gebrochen werde, so solle die allgemeine Götterschlacht entbrennen (Rede: 5 + 6).

3: 144—155. Die Götter (indem die troerfreundliche Partei den Vorschlag Poseidons *κατὰ τὸ σιωπώμενον* annimmt) setzen sich nieder, die eine Partei um Poseidon auf den Wall des Herakles (in der Nähe des Meeres 148), die andere um Phoibos und Ares auf Kallikolone (am Simoeis 53).

II: 156—352. Zweikampf des Aineias und Achill (103 + 94)[17].

a) 156—258. Begegnung und Wechselrede der Helden (20 + 23 + 60)[18].

1: 156—175. Begegnung (Ausweitung durch das ausgeführte Löwengleichnis).

2: 176—198. Rede Achills (Rede: 8 + 9 + 4):

α: Was willst du durch den Kampf erreichen?

β: Einmal schon hat nur Zeus dich vor meinem Speere gerettet;

γ: nicht aber heute, darum weiche.

3: 199—258. Antwort des Aineias (Rede: 13 + 31 + 15 = 1 : 2 : 1)[19]:

α: Schmähworte werden unsern Kampf nicht entscheiden (200/1 = 211/12), jeder von uns kennt ja schon vom Hörensagen das Geschlecht des andern, du der Meergöttin Thetis Sohn, ich der Sohn der Zeustochter Aphrodite (Antwort auf 180 f.; weiter durchgeführt in dem Nachweis der Ebenbürtigkeit mit Hektor, d. i. in der)

β: Genealogie der Dardaniden bis auf Aineias und Hektor (2 + 4 + 11 ⌣ 6 + 5 + 3).

γ: Also laß uns nicht länger lästern, sondern kämpfen (Wiederholung von *α*).

b) 259—352. Der Zweikampf und seine Trennung durch Poseidon (29 + 30 + 35).

1: 259—287. Der Zweikampf (14 + 10½ + 4½).



α: 259—272. Aineias wirft seine Lanze, die im Schilde Achills stecken bleibt.

β: 273—283. Die Lanze Achills durchbricht den Schild des Aineias, der durch Niederducken dem Wurfe ausweicht.

γ: 283—287. Achill ergreift das Schwert, Aineias einen großen Stein (umgekehrt *E* 302).

2: 288—317. Poseidons Bitte zu den (wieder als vereint gedachten) Göttern (4 + 17 + 9)[20].

α: 288—291. Poseidon bemerkt die dem Aineias drohende Gefahr

β: 292—308. und erbittet in der Götterversammlung die Erlaubnis, den Aineias zu retten (Rede: 7 + 9).

γ: 309—317. Here (zugleich im Namen Athenes) will nicht widersprechen, beteuert aber ihre Unversöhnlichkeit.

3: 318—352. Aineias von Poseidon gerettet (12 + 11 + 12).

α: 318—329. Poseidon blendet den Achill und entrückt den Aineias aus der Schlacht (7 + 5)

β: 330—340. und verbietet dem Aineias, künftig wieder mit Achill zu kämpfen.

γ: 341—352. Achill, dem Poseidon wieder das Dunkel von den Augen nimmt, erkennt die göttliche Rettung des Aineias und wendet sich gegen die anderen Troer.

III: 353 — 503. Versuchter Zweikampf des Hektor und Achill (28 + 74 + 49)[21].

a) 353—380. Der Zweikampf durch Apollon verboten (11 + 11 + 6).

1: 353—363. Achill ermahnt die Achaier zum Kampfe und verspricht seine Hilfe.

2: 364—374. Hektor ermahnt die Troer und verspricht, dem Achill entgegenzutreten.

3: 375—380. Apollon verbietet dem Hektor, mit Achill im Vorkampf sich zu messen; Hektor weicht in die Menge zurück.

b) 381—454. Der versuchte Zweikampf durch Athene und Apollon getrennt (26 + 31 + 17).



1: 381—406. Die Veranlassung des Zweikampfes vorbereitend tötet Achill (14½ + 11½)

α: 381—395. den Lyder Iphition, über dessen Fall er frohlockt (7 + 7½),

β: 395—406. den Troer Demoleon und den Hippodamas (5½ + 6).

2: 407—437. Veranlassung des Zweikampfes (12 + 9 + 10).

α: 407—418. Achill tötet den Polydoros, den jüngsten Halbbruder des Hektor (vgl. Φ 85 ff.) (6 + 6).

β: 419—427. Hektor erträgt nicht den jämmerlichen Tod des Bruders und stürmt gegen Achill (Hybris gegen das Verbot Apollons); dieser frohlockt (4½ + 4½).

γ: 428—437. Kampfreden der beiden Helden (2 + 8).

3: 438—454. Vergeblicher Versuch des Zweikampfes (9 + 8).

α: 438—446. Athene haucht den Speer des Hektor zurück; Apollon hüllt den Hektor in Nebel und entrückt ihn; Achill rennt dreimal vergeblich gegen den Nebel an (3½ + 3½ + 2).

β: 447—454. Achill erkennt die göttliche Rettung Hektors und stürzt sich unter Drohungen wider Hektor auf die anderen Troer (vgl. 341 ff.).

c) 455—503. Achill mordet unter den Troern (17½ + 17½ + 14).

1: 455—472. Erste Reihe der Getöteten (8 + 9½):

α: 455—462. Dryops, Demuchos; Laogonos und Dardanos (Lanze; Lanze und Schwert; Lanze: Schwert).

β: 463—472. Tros (Schwert; Ausweitung des sentimentalen Momentes).

2: 472—489. Zweite Reihe der Getöteten (5½ + 6 + 6):

α: 472—477. Mulios; Echeklos (Lanze; Schwert).

β: 478—483. Deukalion (Lanze und Schwert).

γ: 484—489. Rigmos und Areïthoos (Lanze: Wagenkämpferpaar).

3: 490—503. Abschluß durch zwei Gleichnisse (5 + 9):

α: vom Brande, β: vom Dreschen.

◆◆◆

Zweiter Hauptteil (Φ 1—525): Die Götter als Teilnehmer des Kampfes (210 + 174 + 141 = 3 : 2½ : 2).

I : 1 — 210. Achill mordet in und am Xanthosflusse (33 + 102 + 75, d. i. ungefähr 1 : 3 : 2)[22].

a) 1—33. Allgemeines Morden im Flusse (16 + 17).

1 : 1—16. Achill drängt die fliehenden Troer an die Xanthosfurt, (α) zur Hälfte in die Ebene stadtwärts, (β) zur Hälfte in den Fluß, was (γ) durch das Heuschreckengleichnis geschildert wird (6½ + 4½ + 5).

2 : 17—33. (α) Achill mordet im Flusse, (β) geschildert durch das Delphingleichnis; (γ) dann zieht er 12 troische Jünglinge als Totenopfer für Patroklos lebend aus dem Flusse (5 + 4½ + 7½)[23].

b) 34—135. Achill tötet den um Schonung bittenden Lykaon (30 + 50 + 22).

1 : 34—63. Das Zusammentreffen der beiden (15 + 15).

α : 34—48. Achill begegnet am Uferrande dem Lykaon, einem jüngeren Sohne des Priamos und Bruder des Polydoros (vgl. Υ 407 ff.), ausgeweitet durch die (dreiteilige) Geschichte des Lykaon: von Achill in der Nacht gefangen; nach Lemnos verkauft (vgl. 79, Η 468 f., Ψ 746 f.) und wieder befreit; am 12. Tage in der Heimat dem Achill wiederum begegnend (6 + 5 + 4).

β : 49—63. Verwunderung und Mordplan (Ironie!) des Achill (5 + 10 [d. i. 6 + 4]).

2 : 64—113. Rettungsversuch des Lykaon (9 + 25½ + 15½).

α : 64—72. Lykaon umfaßt mit der einen Hand flehend die Knie des Achill, indem er mit der anderen dessen Speer festhält, und

β : 73—98. bittet um sein Leben: Schone mich als Schutzflehenden; schon einmal fingst und verkauftest du mich, jetzt biete ich dreifaches Lösegeld, da ich, kaum der Sklaverei entronnen, wieder in deine Hand fiel; laß es genug sein, da du schon meinen Bruder Polydoros tötetest (sentimentales Moment); ich bin ja nur ein Halbbruder deines Feindes Hektor (Rede: 2 + [8½ + 9½] + 3).



γ: 98—113. Unbarmherzige Antwort Achills: Nach Patroklos' Tode schone ich keinen Troer mehr; so stirb, denn auch Patroklos mußte sterben, und auch mir ist der Tod in der Schlacht gewiß (Rede: 7 + 8)[24].

3: 114—135. Tod des Lykaon (7 + 15).

α: 114—120. Achill erschlägt den Lykaon mit dem Schwerte und wirft den Leichnam in den Fluß.

β: 121—135. Höhnische Triumphrede des Achill: Da liege bei den Fischen; vertilgt werden sollt ihr alle, und selbst der göttliche Strom wird euch trotz eurer Opfer nicht helfen (Hybris gegen den Stromgott) (Rede: 6 + 8).

c) 136—210. Achill tötet im Kampf (Steigerung) den Asteropaios (25 + 22½ + 27½).

1: 136—160. Zusammentreffen und Kampfreden der Helden (12 + 13).

α: 136—147. Achill springt den Asteropaios an, den Enkel des Flußgottes Axios, der aus dem Flusse steigend ihm begegnet; Xanthos, über Achills Morden und seine übermütige Rede ergrimmt (136 mit 146/7), ermutigt den durch seine Abkunft ihm nahestehenden Helden (3 + 5½ + 3½).

β: 148—160. Auf die Frage Achills erklärt Asteropaios, daß er vor zehn Tagen (Parallele zu 80) mit seinen Päonen heranzog, und rühmt sich seiner Abkunft (4 + 5 + 4)[25].

2: 161—183. Kampf und Sieg Achills (12 + 10½).

α: 161—172. Vergeblicher Lanzenkampf.

β: 173—183. Achill tötet den Asteropaios, der dreimal vergeblich den Speer des Achill aus dem Flußufer herauszureißen sucht, mit dem Schwerte und raubt ihm die Waffen.

3: 183—210. Triumph Achills (16½ + 11).

α: 183—199. Triumphrede Achills, der sich gegenüber dem Sprossen des Stromgottes seiner Abkunft von Zeus rühmt (nach dem Siege: Umkehrung von 157 ff.); kein Strom, selbst nicht Okeanos, ist dem Zeus und den Zeussöhnen gleich (verstärkte Hybris gegen Xanthos, besonders 192/3) (Rede: 8 + 8).



β: 200—210. Achill läßt den Asteropaios am Ufer halb im Wasser (vgl. 122 ff.) liegen und mordet unter den Päonen (5 + 6).

II: 211—384. Der Neutralitätsbruch durch den Stromgott Xanthos (61 + 56 + 57)[26].

a) 211—271. Der Stromgott tritt Achill entgegen (22 + 39).

1: 211—232. Des Xanthos Versuch, ohne eigenes Eingreifen den Troern Hilfe zu bringen (11 + [6 + 5]).

α: 211—221. Der Stromgott zürnend, in Menschengestalt (Xanthos = Skamandros, vgl. *Y* 74), gebietet dem Achill: Laß ab vom Morden (im Flusse).

β: 222—227. Achill verspricht dies, will aber die Troer zur Stadt verfolgen.

γ: 228—232. Xanthos bittet den Apollon um Hilfe für die Troer gegen Achill. (Das Gebot des Zeus 230 f. ist Augenblicksmotivierung.)

2: 233—271. Erster Zusammenstoß des Xanthos und des Achill (15½ + 8½ + 15).

α: 233—248. Dem Achill, der wieder in den Strudel springt, schwillt der Strom entgegen, so daß jener aus den Fluten entfliehen muß (7 + 8½).

β: 248—256. Xanthos schwillt dem Fliehenden über die Ufer nach (8½),

γ: 257—271. erreicht ihn, zwingt ihn bei jedem Widerstande zu weiterer Flucht und spült ihm schließlich den festen Grund unter den Füßen weg (8 [Gleichnis] + 7).

b) 272—327. Der Kampf dehnt sich aus durch die Hilfeleistung befreundeter Gottheiten (33 + 23).

1: 272—304. Die Hilfe für Achill: Poseidon, Athene (12 + 15 + 6)[27].

α: 272—283. Achills Klage.

β: 284—298. Poseidon und Athene reichen dem Untersinkenden die Hand, Poseidon ermutigt ihn und warnt ihn zugleich, nach Hektors Erlegung weiter zu stürmen (Rede: 5 + 5).



γ: 299—304. Dem von Athene Gestärkten vermag der Stromgott nicht mehr zu widerstehen (Peripetie).

2: 305—327. Die Hilfe für Xanthos: Simoeis (3 + 16 + 4).

α: 305—307. Skamandros (Xanthos), noch mehr ergrimmt,

β: 308—323. ruft seinen Bruder Simoeis zu Hilfe, um durch die vereinigte Wasserflut den Achill zu töten (Rede: 8 + 8),

γ: 324—327. und rauscht wiederum gegen Achill.

c) 328—384. Hephaistos bezwingt den Xanthos (28 + 29).

1: 328—355. Hephaistos von Here dem Achill zu Hilfe gesandt (14 + [7 + 7]).

α: 328—341. Bitte der Here.

β: 342—348. Hephaistos schickt seine Glut, zunächst in das Gefilde,

γ: 349—355. dann in den Strom.

2: 356—384. Der brennende Stromgott (11½ + 9½ + 8).

α: 356—367. Xanthos bittet zuerst vergeblich den Hephaistos (5 + 6½).

β: 367—376. Dann bittet er Here (Rede: 4½ + 3½), indem er schwört, keinem Troer und selbst der brennenden Stadt nicht mehr zu helfen (über den Rahmen des Epos hinausweisend).

γ: 377—384. Here gebietet dem Hephaistos Halt, der Kampf ist beendet (4 + 4).

III: 385—525. Die Götterschlacht (49 + 44 + 45)[28].

a) 385—433. Zeus; Athene und Here gegen Ares und Aphrodite (6 + 25 + 18).

1: 385—390. (Einleitung): Die hämische Freude des Zeus.

2: 391—415. Athene schmettert den Ares mit einem Steine nieder (9 + 8½ + 7½).

α: 391—399. Ares, auf Athene mit dem Speere losstürmend, beschimpft sie (Rückweisung auf *E* 829 ff.).

β: 400—408. Den vergeblich angreifenden Ares trifft Athene mit einem Grenzsteine (Umkehrung des Aineiasmotivs in *E* 302, vgl. *Y* 285) am Halse.

γ: 408—415. Triumph Athenes.



3: 416—433. Athene schlägt Aphrodite (und Ares) mit der Hand nieder (7 + 4 + 7).

α: 416—422. Gegen Aphrodite, die den Ares aus der Schlacht führen will (Irismotiv von *E* 353), hetzt Here die Athene.

β: 423—426. Unter dem Schlage Athenes mit der Faust gegen die Brust (Steigerung des Diomedesmotivs in *E* 856 ff.) fällt Aphrodite samt Ares zu Boden.

γ: 427—433. Ironischer Triumph Athenes (Parallele zu 410 ff. und *E* 348 ff.).

b) 435—478. Poseidon mit Apollon und Artemis (26 + 18).

1: 435—460. Poseidon fordert den Apollon zum Kampfe auf, hält ihm aber die Unsinnigkeit dieses Kampfes vor (Rede: 5 + [9 + 8] + 3):

α: 435—440. Aufforderung zum Kampfe.

β: 441—457. Erinnerung an die gemeinsame schlimme Dienstzeit bei Laomedon und die höhnische Verweigerung des bedungenen Lohnes;

γ: 458—460. warum also kämpfest du nicht an unserer Seite gegen die Troer?

2: 461—478. Apollon und Artemis (9 + 9).

α: 461—469. Apollon (von der Erinnerung betroffen) lehnt es ab, für die undankbaren Menschen mit dem mächtigen Vatersbruder zu kämpfen, und

β: 470—478 wird deshalb von Artemis verhöhnt.

c) 479—525. Here gegen Artemis, Hermes gegen Leto, Abschluß (17 + 17 + 11).

1: 479—496. Here und Artemis (9 + 8).

α: 479—488. Here beschimpft Artemis und

β: 489—496. schlägt ihr lächelnd Bogen und Köcher um die Ohren, so daß Artemis weinend entflieht.

2: 497—514. Hermes und Leto (8 + 9).

α: 497—504. Leto, von Hermes verspottet, sammelt die der Artemis entfallenen Pfeile.

β: 505—514. Die weinende Artemis wird im Olymp von Zeus getröstet (Parallele zu *E* 370 ff.).

◆◆

3: 515—525. Abschluß (Parallele zu 381 ff.) (5½ + 5½).

α: 515—520. Apollon geht nach Ilios, die anderen Götter in den Olymp.

β: 520—525. Achill mordet weiter.

---

[14] Maßgebend für die symmetrische Komposition der Exposition und des ersten Aktes ist zunächst der Gegensatz der Götterversammlungen im Olymp und auf dem Schlachtfelde, der eine parallele Stellung dieser Szenen verlangt; sodann der offenbare Parallelismus des „Personals“ und des „Programms“ der Götterschlacht (32—40 : 67—75 = 9 : 8½), der auch auf eine parallele Stellung dieser Abschnitte hinweist. Doch hebt sich die Götterversammlung im Olymp, wonach die Handlung bis zum Schluß der Rhapsodie auf das Schlachtfeld verlegt wird, als selbständige Exposition deutlich genug ab. Darnach muß der erste Akt bis zur Neutralitätserklärung der Götter laufen, indem das Erscheinen der Götter auf dem Schlachtfelde einerseits und die Neutralitätsverhandlung der Götter anderseits die Apollon-Aineias-Szene zu einer dreiteiligen Handlung einrahmen. Auch zwischen dem Auftreten der Götterparteien und der Apollon-Aineias-Szene hebt sich ein stärkerer Einschnitt deutlich ab. Immerhin gehören diese beiden im Gleichgewicht (34½ : 36½) zueinander stehenden, jeweils dreiteiligen Szenen etwas enger zusammen, da b die notwendige Konsequenz von a ist und zwar als ein Versuch, den Kriegsgrund für das in a in Aussicht gestellte Losschlagen der Götter zu finden. Das Gleichgewichtsverhältnis der Exposition (b = 1 : 2 : 1) wiederholt sich annähernd in I b und II a 3; Gleichgewicht in der Zweiteiligkeit findet sich bei I a 2 = b 1 = c 2; vgl. auch noch Exposition b = I b, I c 2 = c 3.

[15] Damit ist implicite auch ein Kampf der Götter gegeneinander gegeben, wie er schon in der Diomedie (Athene gegen Ares) sich entwickelt hatte und wie er im folgenden von Poseidon (134 ff.) und von Zeus selbst (Φ 390) ohne weiteres als Konsequenz jenes Auftrages betrachtet wird. Über die Augenblicksbegründungen in den Reden des Zeus (26 ff., vgl. Φ 515) und der Here (125/28) vgl. Roemer a. a. O. 388.

[16] Über die Scheinmotivierung in 125/28, die im Altertum wegen des Widerspruchs mit 26 und 30 zu einer Verwerfung dieser Verse führte (Aristonikos in Schol. A, vgl. BT) vgl. Roemer a. a. O. 387, der dagegen mit Recht das *πρόσωπον τὸ λέγον* ausspielt. Die Symmetrie entscheidet hier nicht.

[17] Für den symmetrischen Aufbau dieses Aktes ist bezeichnend ein ungerades Gleichgewichtsverhältnis in der Dreiteiligkeit (a = 1 : 1 : 3, a 2 = 2 : 2 : 1 vgl. III a, a 3 = 1 : 2 : 1, b 1 = 3 : 2 : 1, vgl. auch Anm. 21) neben vereinzelter dreiteiliger Symmetrie (b 3 und annähernd auch b). In der Rede Achills wird die Symmetrie 2 : 2 : 1 durch die antike Athetese der Verse 180/6 und 195/8, die durch Rücksichten des *πρέπον*, der *ἀξία Ἀχιλλέως*, veranlaßt war, völlig aufgehoben (dazu die trefflichen Bemerkungen von Roemer a. a. O. 383/7). Die (schon durch 345 widerlegte) aristarchische Athetese von 322/4 stört auch die genaue Symmetrie von b 3, während umgekehrt die (schon voraristarchische) Athetese von 269/72 das im Verhältnis 3 : 2 : 1 symmetrische b 1 annähernd in das Verhältnis 2 : 2 : 1 bringt, was dem Kompositionscharakter dieses Aktes immerhin mehr entspricht; auch das sachliche Bedenken, das diese auf Σ 481 zurückweisenden Verse erwecken, ist nicht gering. Der in vielen Handschriften fehlende V. 312 ist für die Symmetrie ohne Belang.

[18] Der durch die Neutralitätserklärung der Götter geschaffenen neuen Lage entspricht auch die neue Einleitung 156/8.

[19] Die Symmetrie der Rede mit dem auf das Doppelte erweiterten Mittelstück, der Genealogie des Aineias, ist untadelig. In der Überleitung zur Genealogie ist *δαήμεναι ὄφρ' ἐὺ εἰδῇς* 213 betont im Gegensatz zu *ἴδμεν... πρόκλυτ' ἀκούοντες ἔπεα* 203/4 vgl. *φασὶ σὲ* 206: dem Hörensagen gegenüber tritt Aineias als wissender Zeuge auf; *αὖ* 215 knüpft an die Nennung der Eltern 208/9 die vollständige Genealogie an; so wird auch, da Aineias selbst durch die lange Ruhmesgeschichte seiner Familie und die wiederholte Berufung auf den Ahnherrn Zeus (209 215 234) in den Fehler kindischer Prahlerei verfällt, die Wiederholung der Mahnung verständlich, sich nicht länger nach Kinderart gegenseitig zu beschimpfen (200 — 212 = 244 — 258, *νηπύτιον ὥς* 200 = *νηπύτιοι ὥς* 244, vgl. 202 mit 246). Die Symmetrie dieser Aufforderungen würde auch dann gewahrt, wenn die antiken, aber keineswegs zwingenden Athetesen von 205/9 (als *ἄκαιρος παλιλλογία*) und von 251/5 (als Dublette zu 244 f.) zu Recht beständen: nur darf man nicht, wie Roemer S. 190 mit S. 375, die beiden Stellen mit verschiedenem Maße messen.

[20] Wie in 132 ff. mit 144 ff. Anwesenheit der „anderen Götter" implicite vorausgesetzt wird, obwohl Here unmittelbar vorher nur zur Griechenpartei der Götter gesprochen hat, so erscheint hier nach der Idee des Dichters trotz 151/2 die Versammlung aller Götter fortgesetzt. Immerhin könnte auch Fernwirkung angenommen werden, die der göttlichen Allmacht in der Tat nicht unmöglich ist.

[21] Das Gleichgewichtsverhältnis von a (2 : 2 : 1) wiederholt sich in b 3 *α* und ähnlich in c, vgl. Anm. 17. Die Symmetrie in den Unterabteilungen ist zweiteilig in b 1 *α*, 1 *β*, 2 *α*; 2 *β*, b 3, c 1, dreiteilig in c 2. Durch die in b 1 = b 3, c 1 = c 3 durchgeführte Zweigliedrigkeit wird auch das zweite, zum Abschluß ausgeweitete Gleichnis 495—503 geschützt (auch gegen v. Wilamowitz S. 87), da ein einzelnes kurzes Gleichnis hier zur Herstellung des Gleichgewichts kaum genügt haben würde. Überdies ist die Häufung der Gleichnisse ein kompositionelles Mittel, einen Hauptabschnitt der Handlung (hier vor der Pause) zu markieren, vgl. „Fünftes Buch der Ilias" 371 Anm. 1 mit 426 Anm. 1. Inhaltlich ist das Gleichnis nach *T* 397 ff. ohne Bedenken, da nach der homerischen Erzählungstechnik der Wagenkämpfer seinen Wagen zeitweilig verlassen kann, ohne daß der Dichter dies eigens hervorzuheben braucht.

[22] Von Symmetrien in den Einzelszenen dieses dreigliedrigen Aktes ist beachtenswert das Gleichgewicht in der Zweiteiligkeit bei a = b 1, b 2 *γ*, c 1 = c 2, c 3 *α* und *β*. In der Dreiteiligkeit ist das Gleichgewicht nur annähernd durchgeführt bei a 1 = a 2 (mit Umkehrung der Symmetrie) und bei c (jeweils mit geringer Verminderung des Mittelstücks). Eine erhebliche Ausweitung des Mittelstücks findet sich nicht nur in der Komposition des ganzen Aktes, sondern auch noch in b, b 2 und c 1 *α*, indem das annähernde Verhältnis in der Hauptgliederung (1 : 3 : 2) in b 2 wiederkehrt. Das Verhältnis 1 : 2 waltet in b 1 *β*, b 3, c 1 *β*.

[23] Hier könnte *γ* auch mit Rücksicht auf die Stellung der beiden Gleichnisse als ein drittes Hauptglied (3) betrachtet werden; doch scheinen die Zahlensymmetrien und die Parallele des ebenfalls dreiteiligen a 1 dem zu widersprechen.

[24] Das ist eine sentimental-ironische Antwort auf 84 ff., vgl. auch die Anrede *φίλος* 106. V. 113 *ἢ ἀπὸ νευρῆφιν διστῷ* weist über die Handlung des Epos hinaus auf die Todesart des Achill, vgl. *T* 417, *Φ* 277 f., *X* 359 f.

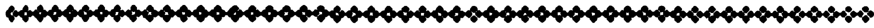
[25] V. 158, der in zahlreichen Hss. fehlt, könnte nach B 850 interpoliert sein. Die Symmetrie entscheidet nicht, da die Rede des Asteropaios nicht notwendig im genauen Gleichgewicht 4 : 4 stehen muß. Der Vers, der die Bedeutung des Axios

als Strom unterstreicht, hat eine gewisse Bedeutung im Zusammenhalt mit dem Übermute des Achill 192 ff.

[26] Die Symmetrie ist hier schon durch das Gleichgewicht von a = b = c bestimmt, wovon a nur um ein geringes überschießt. Innerhalb der jeweils zweigliedrigen Abschnitte sind wiederum in sich dreigliedrig symmetrisch a 1 wie c 1 ($\alpha : \beta + \gamma$), a 2 (mit vermindertem Mittelstück 7 + 8½ : 8½ : 8 + 7) und ähnlich c 2.

[27] V. 290, den Aristarch verwarf (Schol. A), erscheint notwendig, weil Poseidon, der das Neutralitätsabkommen der Götter veranlaßt hat, gerade durch die Berufung auf den Willen des Zeus (und auf das Schicksal, vgl. V. 302) seine Hilfe für Achill begründet und damit hier für sich und die übrigen Götter die Neutralität wieder aufhebt. Die Identität des in Menschengestalt auftretenden Poseidon, der sich als Gott (289) neben Zeus und Athene stellt, kann für Achill kaum zweifelhaft sein (vgl. noch Poseidon und Aineias *Y* 330 ff.); die Kritik Aristarchs ist also eine pedantische Nörgelei. Schon der Aristarcheer Seleukos (nach dem Papyruskommentar zu *Φ* in den Oxyrhynchos-Papyri II 221 S. 71: darüber O. Müller, Über den Papyruskommentar zu *Φ*, Dissert. München 1913 S. 43 f.) hatte das gegen Aristarch betont *(ἐν τῷ γ΄ κατὰ τῶν Ἀριστάρχου σημείων)*, indem er die in Menschengestalt erscheinenden Gottheiten *κατὰ τὸ σιωπώμενον διὰ τῆς δεξιώσεως* (vgl. Schol. T zu 290) als Götter qualifiziert glaubte. Eine Tilgung der Verse 290/2 *(ὡς περισσούς)* aber, die Seleukos in einem späteren Werke *(ἐν τῷ ε΄ τῶν διορθωτικῶν)* gemäß der „kretischen" Überlieferung empfahl, würde auch die Symmetrie der Rede (5 + 5) empfindlich stören.

[28] Die Götterschlacht ist im ganzen und im einzelnen symmetrisch komponiert, indem schon die drei Hauptteile a = b = c im Gleichgewicht stehen mit nur geringer Ausweitung von a. Gleichgewicht herrscht in der dreiteiligen Komposition von a 2 und a 3 (mit Verminderung des Mittelstücks), in der zweiteiligen Komposition von b 1 α = b 2 = c 1 = c 2 und von c 3. Überdies ist a 2 gleich b 1, a 3 gleich b 2, indem nur die überschießende kurze Einleitung a 1 das volle Gleichgewicht von a = b verhindert, wie auch der die Götterschlacht und damit die ganze Rhapsodie abschließende Abschnitt c 3 außerhalb der Symmetrie von c steht. Da aber c 3 genau den doppelten Umfang von a 1 hat (6 : 5½ + 5½), so ist es vielleicht gestattet, diesen beiden Abschnitten als Einleitung und Schluß der Götterschlacht, die dann in drei je zweigliedrige Szenen zerfallen würde, eine selbständigere Stellung zu geben. — Was die Überlieferung der einzelnen Verse betrifft, so würde die Tilgung von 434, der in vielen Hss. fehlt, die Symmetrie von a 3 noch einleuchtender machen und zugleich a noch mehr an b und c annähern. Ebenso sind die Verse 480 und 510 nur in geringeren Hss. überliefert, 480 war auch, wie es scheint, dem Aristarch, Aristonikos, Eustathios unbekannt. Durch Auswurf der beiden Verse (die ich darum nicht berücksichtige), wird erst das Gleichgewicht in c 1 und c 2 (= b 2) erreicht. 480 dürfte nach B 277, 510 aus E 374 interpoliert sein, zumal letzterer Vers in E von feiner ironischer Wirkung ist (vgl. „Fünftes Buch der Ilias" 175), hier dagegen keine rechte Beziehung hat. — Dagegen ist die Verwerfung von 471 durch Aristarch keineswegs zwingend, noch weniger die von 475/7 (dazu Roemer a. a. O. 321), während eine strenge Symmetrie in den beiden Teilen von b 2 nur mit Einrechnung dieses Verses vorhanden ist (1 + 6 + 2 ⌣ 2 + 6 + 1). Diese Szene endigt mit 478, weil hiermit erst Apollon, der die Vorwürfe der Artemis schweigend einsteckt, vollständig erledigt ist.



Zu Dante.

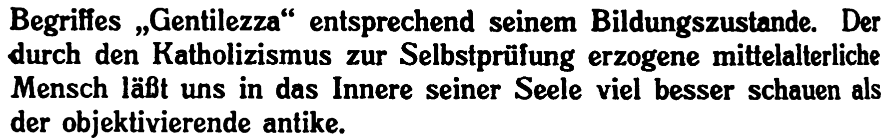
Von Geheimrat Dr. **Adolf Dyroff**, Professor an der Universität zu Bonn.

Ein von Dante sicher aus der Literatur De beneficiis oder De vita beata entnommener Spruch der „Weisen" gibt die Vorschrift: „Das Antlitz des Geschenkes soll dem des Empfängers ähnlich sein" (Conv. I 8, 82 ff. bei Fraticelli). Der Italiener legt den Satz dahin aus, daß das Geschenk dem Empfänger angemessen und daß es nützlich sein möge. Wir würden verallgemeinernd sagen, es solle eine Beziehung, vor allem eine innere, zum Empfänger haben. Eine solche ist gewiß gegeben, wenn wir dem Enkel jenes Königs von Sachsen, der, in seinem ganzen Wesen die Bildungsbestrebungen des wettinischen Hauses wie in einem Brennpunkte zusammenfassend, dem großen Florentiner unvergängliche Früchte seiner hohen Geisteskraft weihte, einige bescheidene Erträgnisse aus dem Hausgarten zum Feste widmen.

Aber Dante mag uns auch geleiten, wenn wir einem erlauchten fürstlichen Gönner der Wissenschaften unsere Verehrung zollen. Denn es entspricht ganz und gar seinem Ideale, daß Adel und höchste geistige Interessen sich die Hand reichen. Daher darf wohl ein erstes Wort der Lehre Dantes vom Adel gelten.

I. Dante über den Adel.

Die Ansichten des Dichters über den Adel nehmen an jener großen Entwicklung teil, die sein ganzes Denken von den Tagen der süßen Minnepoesie an bis zur Zeit der gigantischen moralisch-religiösen Dichtung durchmachte. Wie sich Beatrice aus der holden Herzenskönigin des „Neuen Lebens" in die hilfreiche göttliche Kraft der „Göttlichen Komödie" verwandelte, so verschob sich für den geistigen Blick des unaufhörlich strebenden Mannes der Inhalt des



Begriffes „Gentilezza“ entsprechend seinem Bildungszustande. Der durch den Katholizismus zur Selbstprüfung erzogene mittelalterliche Mensch läßt uns in das Innere seiner Seele viel besser schauen als der objektivierende antike.

Die italienische Minnedichtung ist bekanntlich von dem Kultus der Gentilezza erfüllt, und es ehrt diese mehr als Patriziersöhne denn als vornehme Ritter aufzufassenden jungen Dichter, daß sie die Liebe zur Frau fast durchaus erhaben und edel zu nehmen sich mit allen Mitteln des Verstandes und der Phantasie bemühten. Hierüber hat Karl Voßler in seinen Schriften zu Dante („Die philosophischen Grundlagen zum süßen, neuen Stil“ usw. Heidelberg 1904. Die Göttliche Komödie, ebenda 1907) Schlagendes und Fesselndes gesagt.

Als aber die Verbannung und Verfolgung den unglücklichen Dichter aus allen Himmeln des Liebestraumes und des politischen Ehrgeizes riß, führte ihm der Zwang, sich durch Studium eine neue äußere Lebensgrundlage zu schaffen, eine neue Auffassung des Problems vor Augen, und Dante ergriff die Gelegenheit um so feuriger, als sich die Frage durch das vorausgegangene Erleben in sein innigstes Fühlen hineinverwachsen hatte. Der vierte Traktat des „Gastmahls“ enthüllt diesen Zustand aufs deutlichste. Aber fast noch mehr beweist der Umstand, daß das Thema schon im ersten Traktat (I 1—9; vgl. III 3) durchbricht, daß schon I 9 auf den Seelenadel sehr bedeutsam hingewiesen wird und I 5 als voll Adel das erscheint, was ewig und unveränderlich ist. Auch an Äußerungen über die üble Nachrede, über Ruhm und Ehre, über die Schande, die von Eltern und Angehörigen her über einen Menschen kommen kann, ist der erste Traktat schon reich (I 2 4 11). Die in den Eingangsworten des Themagedichtes zum vierten Traktat angekündigte Abkehr von den dolci rime d'amor und dem soave stile ist sonach keine vollständige. Es ist nur die gewohnte Weise (ch' io solia cercar ne' miei pensieri dell' usato) der Behandlung, von der er Abschied nimmt, weil ihm die Beweise der Philosophie schwer und streng vorkommen. Die rime aspra e sottile, die er nun den atti disdegnosi e feri der Philosophie zuliebe bildet, sind die erste Kostprobe für den „bronzenen“ und philosophischen Stil der Göttlichen Komödie.

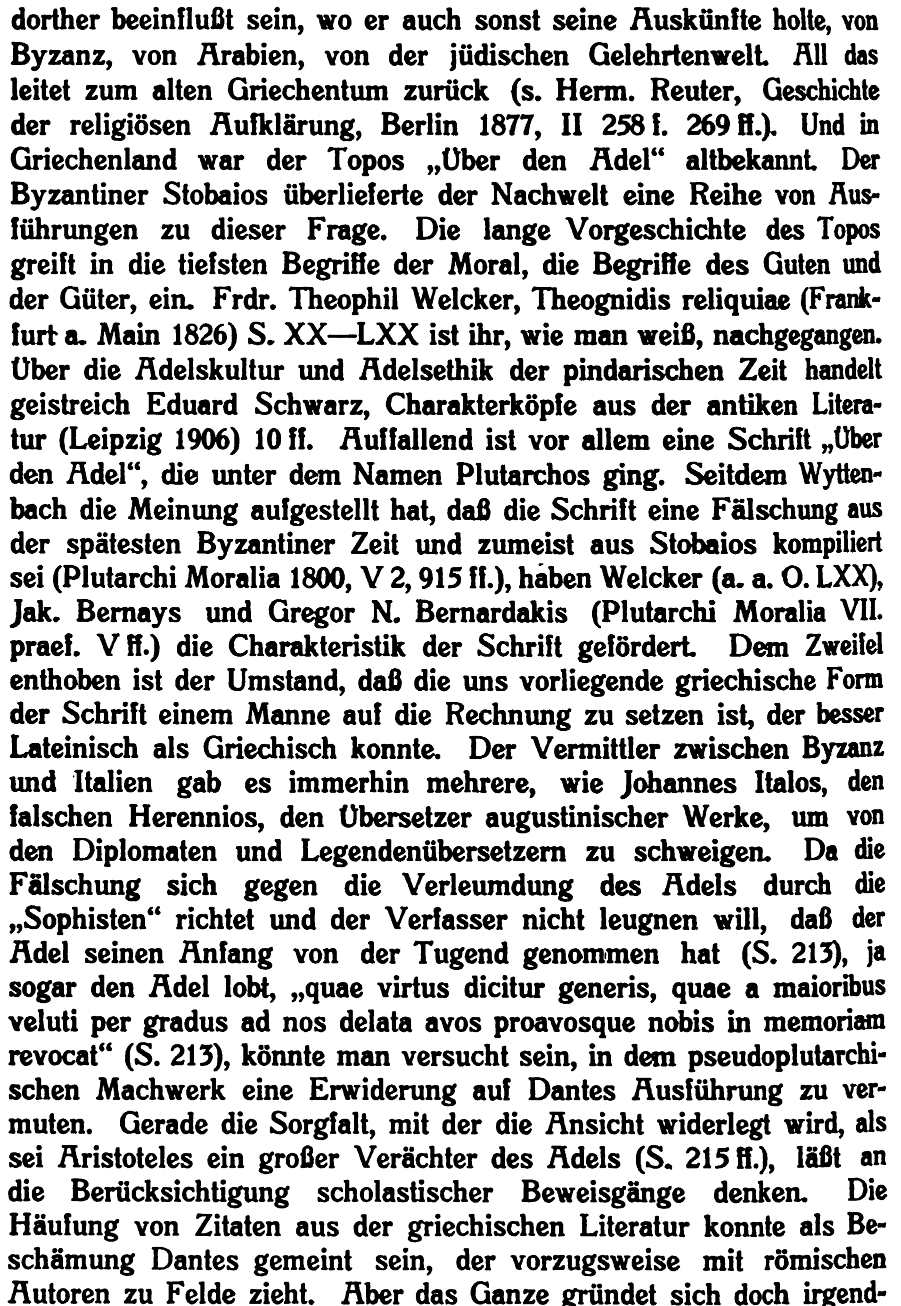
Die neue Beleuchtung hatte jedoch von Hause aus mit Frauenliebe nichts zu tun. Sie war rein moral-philosophisch, und darum



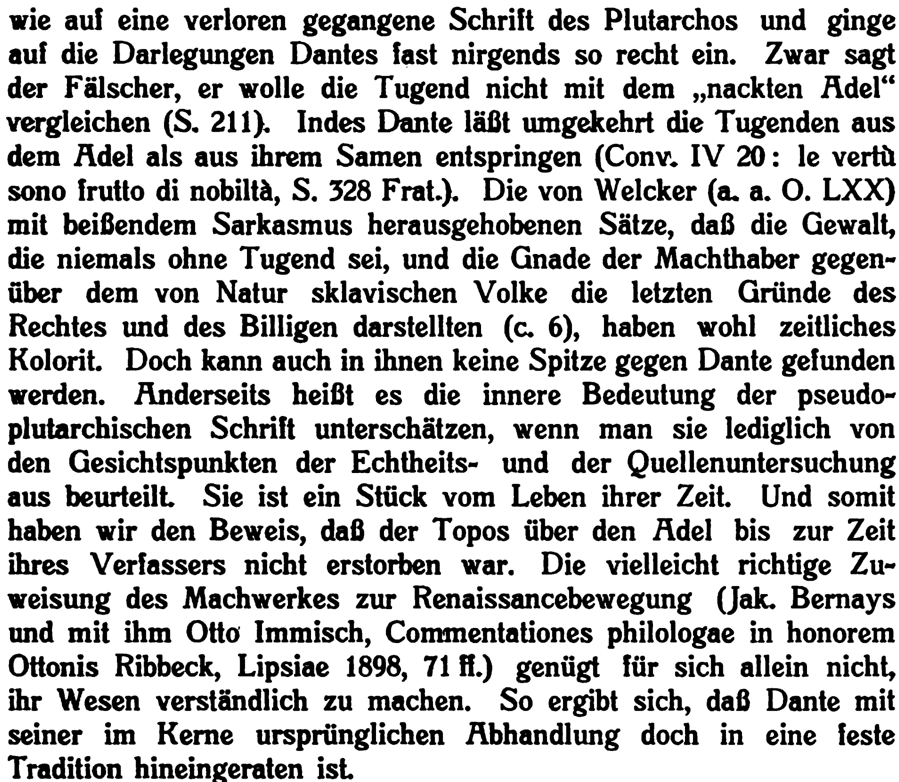
geht der Begriff der Gentilezza in den der nobiltà über [1]. Dies verrät sich in dem Themagedicht des vierten Traktats dadurch, daß sich mitten in die Auseinandersetzung über den uom gentile und die gentilezza das Wort nobiltate (243 Frat.) einschleicht; freilich muß es der Dichter einschränken, nämlich durch „in sua ragione". Der Adel schließt seinem Begriffe nach immer ein Gut für seinen Träger (subietto) ein, wie sein Gegenteil, die viltate, immer ein Übel. Der erläuternde Prosatext schlägt im Gegensatz zum Gedicht sofort die neue Saite kräftig an, indem er als Gegenstand der Untersuchung die umana bontà bezeichnet, in quanto in noi è dalla natura seminata e che nobiltade chiamar si dee (IV 1, 247). Von nun an ist nobiltà das herrschende Wort, und gentilezza, gentil erscheint wesentlich nur entweder in Zitaten aus dem Gedicht oder im Zusammenhang von unmittelbaren Erläuterungen einzelner Verse wie z. B. IV 3, 254.

Seine nächste Quelle für den neuen Gesichtspunkt gibt Dante offen an. Es ist eine Definition des Kaisers Friedrich II. von Schwaben (Conv. IV 3). Der Hohenstaufe hatte auf die Frage: Was ist gentilezza? erwidert: „Anticha richezza e be' costumi", woraus das Gedicht macht: „Antica possession d'avere con reggimenti belli." Eine zweite Definition erkannte am Adel nur die antica richezza als wesentlich an. Mit der Naivität, die sich im „Gastmahl" immer wieder aufs köstlichste mit Scharfsinn und geistiger Beweglichkeit mischt, nimmt der Schriftsteller den Autor der zweiten Definition recht persönlich und meint, der habe vielleicht selbst keine guten Sitten gehabt, wollte aber des „Adelsprädikates" (Sauter) nicht verlustig gehen. Diese Wendung und eine ausdrückliche Bemerkung c. 10 S. 286 (secondo la fama che di lui grida) bezeugen, daß Dante die beiden Definitionen nur vom Hörensagen kannte. Von Friedrich II. wissen wir, daß er, „der große Logiker und Kleriker" (Conv. IV 10), philosophische Disputationen über kontroverse Fragen liebte; so z. B. verwertet er auch die antike Lehre von dem Bilde des im Wasser gebrochen erscheinenden Ruders. M. a. W., Dante hat seine Anregung in einem Kreise empfangen, der mit Friedrich II. irgendwie zusammenhing. Der Kaiser aber wird seinerseits von

[1] Über die Adelsanschauungen des Mittelalters s. K. Voßler, Die Göttliche Komödie I 2, 488 f.



dorther beeinflußt sein, wo er auch sonst seine Auskünfte holte, von Byzanz, von Arabien, von der jüdischen Gelehrtenwelt. All das leitet zum alten Griechentum zurück (s. Herm. Reuter, Geschichte der religiösen Aufklärung, Berlin 1877, II 258 f. 269 ff.). Und in Griechenland war der Topos „Über den Adel" altbekannt. Der Byzantiner Stobaios überlieferte der Nachwelt eine Reihe von Ausführungen zu dieser Frage. Die lange Vorgeschichte des Topos greift in die tiefsten Begriffe der Moral, die Begriffe des Guten und der Güter, ein. Frdr. Theophil Welcker, Theognidis reliquiae (Frankfurt a. Main 1826) S. XX—LXX ist ihr, wie man weiß, nachgegangen. Über die Adelskultur und Adelsethik der pindarischen Zeit handelt geistreich Eduard Schwarz, Charakterköpfe aus der antiken Literatur (Leipzig 1906) 10 ff. Auffallend ist vor allem eine Schrift „Über den Adel", die unter dem Namen Plutarchos ging. Seitdem Wyttenbach die Meinung aufgestellt hat, daß die Schrift eine Fälschung aus der spätesten Byzantiner Zeit und zumeist aus Stobaios kompiliert sei (Plutarchi Moralia 1800, V 2, 915 ff.), haben Welcker (a. a. O. LXX), Jak. Bernays und Gregor N. Bernardakis (Plutarchi Moralia VII. praef. V ff.) die Charakteristik der Schrift gefördert. Dem Zweifel enthoben ist der Umstand, daß die uns vorliegende griechische Form der Schrift einem Manne auf die Rechnung zu setzen ist, der besser Lateinisch als Griechisch konnte. Der Vermittler zwischen Byzanz und Italien gab es immerhin mehrere, wie Johannes Italos, den falschen Herennios, den Übersetzer augustinischer Werke, um von den Diplomaten und Legendenübersetzern zu schweigen. Da die Fälschung sich gegen die Verleumdung des Adels durch die „Sophisten" richtet und der Verfasser nicht leugnen will, daß der Adel seinen Anfang von der Tugend genommen hat (S. 213), ja sogar den Adel lobt, „quae virtus dicitur generis, quae a maioribus veluti per gradus ad nos delata avos proavosque nobis in memoriam revocat" (S. 213), könnte man versucht sein, in dem pseudoplutarchischen Machwerk eine Erwiderung auf Dantes Ausführung zu vermuten. Gerade die Sorgfalt, mit der die Ansicht widerlegt wird, als sei Aristoteles ein großer Verächter des Adels (S. 215 ff.), läßt an die Berücksichtigung scholastischer Beweisgänge denken. Die Häufung von Zitaten aus der griechischen Literatur konnte als Beschämung Dantes gemeint sein, der vorzugsweise mit römischen Autoren zu Felde zieht. Aber das Ganze gründet sich doch irgend-



wie auf eine verloren gegangene Schrift des Plutarchos und ginge auf die Darlegungen Dantes fast nirgends so recht ein. Zwar sagt der Fälscher, er wolle die Tugend nicht mit dem „nackten Adel“ vergleichen (S. 211). Indes Dante läßt umgekehrt die Tugenden aus dem Adel als aus ihrem Samen entspringen (Conv. IV 20: le vertù sono frutto di nobiltà, S. 328 Frat.). Die von Welcker (a. a. O. LXX) mit beißendem Sarkasmus herausgehobenen Sätze, daß die Gewalt, die niemals ohne Tugend sei, und die Gnade der Machthaber gegenüber dem von Natur sklavischen Volke die letzten Gründe des Rechtes und des Billigen darstellten (c. 6), haben wohl zeitliches Kolorit. Doch kann auch in ihnen keine Spitze gegen Dante gefunden werden. Anderseits heißt es die innere Bedeutung der pseudoplutarchischen Schrift unterschätzen, wenn man sie lediglich von den Gesichtspunkten der Echtheits- und der Quellenuntersuchung aus beurteilt. Sie ist ein Stück vom Leben ihrer Zeit. Und somit haben wir den Beweis, daß der Topos über den Adel bis zur Zeit ihres Verfassers nicht erstorben war. Die vielleicht richtige Zuweisung des Machwerkes zur Renaissancebewegung (Jak. Bernays und mit ihm Otto Immisch, Commentationes philologae in honorem Ottonis Ribbeck, Lipsiae 1898, 71 ff.) genügt für sich allein nicht, ihr Wesen verständlich zu machen. So ergibt sich, daß Dante mit seiner im Kerne ursprünglichen Abhandlung doch in eine feste Tradition hineingeraten ist.

Das wird aber noch greifbarer, wenn wir die von Dante widerlegten Definitionen des Adels genauer ins Auge fassen. Kaiser Friedrichs Definition „Alter Reichtum und gute Sitten“ ist nichts anderes als eine höfische Erweiterung des Simonides-Wortes: „Für was anders halten wir denn den Adel, wenn nicht für a l t e n Reichtum?“ — so Plut., De nobil. c. 10 (Stob. 86, Welcker LIX 90) — oder vielmehr: „Die uralt Reichen“ (Welcker LXI). „Antica“ ist eine prächtige Übersetzung des griechischen ἔκπαλαι. Jetzt verstehen wir, weshalb Dante den Urheber der zweiten Definition: „Adel = alter Reichtum“ so kurz und unbeholfen abtut. Er wußte mit Simonides nichts Rechtes anzufangen, daher das „vielleicht“ (forse)[2]. Wohl

[2] Auf Cecco d'Ascoli z. B. würde das nicht passen; Dante kennt ihn ganz genau. Auch wußte Dante, daß Cecco mit ihm in der idealen Forderung einig war, nur den Adel der Gesinnung zuzulassen, nicht auch den der Geburt (Scheffer-Boichorst 62 ff.).

kennt er ihn (Conv. IV 13), aber nur allgemein als einen Dichter und zwar aus Aristoteles' Ethik X c. 7 und vielleicht noch aus Thomas Contra gentil. I c. 5 (s. Fraticelli). Die Definition, nach der in der Zeit das Wesen des Adels besteht (Conv. IV 14), entwickelt Dante ausdrücklich aus dem Worte vom uralten Reichtum. Sie bietet also nichts Neues.

Nun erhalten die Einwände, die sich Dante c. 29 machen läßt, erst ihren Sinn: Manfredi da Vico, Nazzaro di Pavia und die Piscicelli di Napoli waren Mitscholaren Dantes, die in irgendeinem Kreise den Adelstopos miterörtert hatten. Dante, der als Mann von etwa 42 Jahren nicht mehr als eigentlicher Student an einer Universität verkehren mochte, hatte doch an einer Universität Genossen, die von Friedrichs II. Ideen wußten. Manfred von Vico, angeblich aus der Gegend von Viterbo, hatte es inzwischen (ora) zum Prätor und Präfekten gebracht. Er forderte ohne Rücksicht auf seine Schwächen Ehrfurcht seitens des Publikums, weil er die lebendige Erinnerung und Vertretung seiner Ahnen ist, die ihrerseits um ihres Adels willen das Amt der Präfektur und andere Ehren errungen hatten. Das ist nur ungefähr der Standpunkt Pseudoplutarchs. San Nazzaro und die Piscicelli, die vermutlich noch studierten, meinten, ein Geschlecht habe keine Seele; wenn also, wie Dante annehme, der Adel ein in die menschliche Seele aus Gnade (graziosamente) gelegter göttlicher Same sei, so könne keine Nachkommenschaft adelig genannt werden. Die Erwiderung Dantes, man spräche von einem edlen Stamm oder Geschlecht nur, insofern in einem edlen Geschlecht die edlen Teile des kollektiven Ganzen, die edlen Menschen, in der Mehrzahl seien[8], beweist, daß dieser zweite Einwand nicht antikem Denken entflossen ist. Der antiken Auffassung des Adels und des Adelsüberganges von Vorfahren auf Nachfahren ist es fremd, den ganzen Stamm als substantielles Ganze auch nur hypothetisch aufzufassen. Die Gegner Dantes lehnen zwar die Hypostase der Geschlechtsseele ab, aber sie setzen doch einen sehr innigen Zusammenhang der Reihenglieder voraus, ganz wie Dante selbst. Volkstümliche Vorstellungen, die mit den Ideen der Clans

---

[8] So ist auch kein Widerspruch zu IV 4, wo das ganze römische Volk einen Vorrang vor allen anderen hat, insofern es durch das hohe trojanische Blut in den Adern seiner Glieder auf göttliche Anordnung eine besondere Naturanlage hat.

◆◆

und des Totemismus Verwandtschaft haben, mögen dem Gedanken eine neue Färbung mitgeteilt haben.

Dem, was das „Gastmahl" in so breiter Ausführung hatte feststellen wollen, schlägt nun eine vorübergehende Außerung der Schrift „Über die Monarchie" geradezu ins Gesicht. Während im „Gastmahl" nur der durch eigenes Verdienst erworbene Adel zugelassen ist, erkennt im Gegensatz dazu, wie schon Witte zu De mon. II 3, 14 bemerkte, die „Monarchie" zwei Formen des Adels, einen durch das Verdienst eigener Tugend und einen durch das Verdienst der Ahnentugend erworbenen an. Dante war durch seine Lehre von dem überragenden Adel des römischen Volkes und wohl auch durch die Rücksicht auf die Stellung des Weltkaisers zur Aufgabe seiner früheren schrofferen Haltung gezwungen (vgl. auch Fritz Kern, Humana civilitas, Leipzig 1913, 100 f.). Aber der Widerspruch zwischen dem „Gastmahl" und der „Monarchie" geht noch weiter. Stillschweigend läßt Dante das ganze Ergebnis seiner mühseligen Widerlegung Kaiser Friedrichs II. fallen und sagt: Est enim nobilitas virtus et divitiae antiquae, iuxta Philosophum in Politicis et iuxta Iuvenalem etc. Wäre es auch erlaubt, die „Monarchie" vor das „Gastmahl" zu setzen [4], so wäre damit die jetzt offenkundige große Schwierigkeit keineswegs gelöst; denn Dante, der im „Gastmahl" sich schon gründlich auf die Autorität des Aristoteles stützt und ihm unbequeme Sätze desselben zu erläutern versucht, hätte die

[4] Nach dem Briefwechsel zwischen Cecco d'Ascoli und Dante (Scheffer-Boichorst 62 ff.) hätte unser Florentiner noch in Ravenna an der Einzigkeit des Gesinnungsadels festgehalten. Darnach würde die „Monarchie" sehr spät fallen. Der Briefwechsel nimmt an, daß Dante erst durch Cecco auf die individualisierende Wirkung von Konstellationen aufmerksam wurde, wie sie durch die Gleichzeitigkeit der Einflüsse orientaler und okzidentaler Sterne bedingt sei, und daß Cecco mit dieser Theorie auf Dantes Frage geantwortet habe, wie es denn komme, daß es trotz der von Cecco (mit Poseidonios) angenommenen Abhängigkeit der adeligen Charakteranlage von den Gestirnen doch ganz ungleich geartete Zwillinge gebe. Wohl steht Dante selbst bereits im „Gastmahl" (IV 5) einer ähnlichen Theorie nicht ferne. Aber er spricht nur von einer besten Verfassung des Himmels bei der Geburt Davids und der Gründung Roms sowie von himmlischer Einwirkung auf Roms Entwicklung, und führt diese siderischen Verhältnisse ganz deutlich auf planvolle Veranstaltung durch Gott zurück. Dabei fällt trotz langer Gedankenkette der Satz, daß das römische Volk das adeligste sei, noch nicht. — Dafür, daß die „Monarchie" nach dem „Gastmahl" geschrieben wurde, spricht eine solche Menge von Gründen, daß an der späteren Abfassung der rein politischen Schrift nicht zu zweifeln ist. Nicht nur, daß der im „Neuen Leben" philosophisch noch so wenig gewandte Dichter sich nach geringem Studium und geringer

◆◆

Stelle Pol. IV 6, 5. 1294 a, 21 ἡ γὰρ εὐγένειά ἐστιν ἀρχαῖος πλοῦτος (Witte weist ungeschickt auf III 7, 7) nicht beiseite lassen dürfen, falls er sie damals gekannt hätte. Die Sachlage muß vielmehr d i e gewesen sein: Irgend jemand hat ihn inzwischen auf die Politikstelle aufmerksam gemacht. Die Rhetorikstelle II 15. 1390 b, 19, auf die Witte noch hinweist, erwähnt unser Dichter nicht; er hat sie ebensowenig im Kopf wie Rhetor. I 5. 1360 b, 30 ff., wo neben dem Alter noch die Autochthonie als Grund für den Adel eines Volkes oder einer Stadt angegeben ist. Im „Gastmahl" zitiert er aus der Rhetorik nur die sicher in allen Schulen geläufige Lehre von den sechs Stimmungen der Seele (III 8). Die weitaus überwiegende Menge der Aristoteles-Zitate geht dort auf die Ethik, sodann auf Psychologie, Physik und Metaphysik. Aus der Politik kennt er im „Gastmahl" (IV 4, 27) auch lediglich den abgedroschenen Satz: „Der Mensch ist von Natur ein Gesellschaftswesen". Kurz, als man ihm die Aristoteles-Definition des Adels vorrückte oder er selbst die neue Stelle fand, da gab er, erschüttert von der Autorität des Meisters, seine Polemik gegen jene Definition ebenso auf, wie seine im „Gastmahl" vorgetragene Erklärung der Mondflecken (II 14) und seine Anordnung der „Throne" innerhalb der himmlischen Hierarchie (II 6; s. Sauter 160) in der „Göttlichen Komödie".

Und nun verstehen wir, was Kern (a. a. O. 100) darlegt: Im Marshimmel der Göttlichen Komödie herrscht die Idee des Adels in dreifacher Bedeutung, als Kampf für eine gute Sache, als Familienzucht in ererbter Überlieferung und als Bürgergeist. Wie Platon, dem Dante so ungewöhnlich gleicht, als ewig ringender, nie abschließender Denker wie als Poet, so hat auch Dante mit

Übung ganz plötzlich als virtuoser Scholastiker entpuppen würde, dem im Gegensatz zum „Gastmahl" nur selten ein poetisches Bild zwischen die abstrakten Schlüsse gerät, nicht nur, daß eine Reihe von geschichtlichen Anspielungen und Voraussetzungen in der „Monarchie" auf spätere Zeit deutet: Dante hätte auch sicher Conv. I 8 und 9 auf einen Einwand Rücksicht nehmen müssen, den er selbst oder ein anderer ihm aus der „Monarchie" entgegengehalten hätte, daß er nämlich in der „Monarchie" die Autorität des Kaisers in weltlichen Dingen ausführlich lehre, sie aber jetzt im „Gastmahl" ablehne. Conv. IV 28 wird im Vergleich der edlen Seele mit Marcia das religiöse Leben ohne Einschränkung weitaus höher gewertet als das politische; das konnte Dante n a c h der „Monarchie" nicht mehr so naiv hinschreiben. Conv. IV 4 und 5 wird die gewöhnliche Monarchie als die beste Verfassung gelehrt und an das historische römische Weltkaisertum gedacht, in der „Monarchie" dagegen schwebt ein überhistorisches Weltkaisertum und eine übernationale Weltmonarchie vor.

steigendem Alter die Macht der Zeit und das Alter höher einschätzen gelernt. In der Schrift über die Volkssprache ist schon mit vollster Deutlichkeit vorausgesetzt, daß das Frühere adeliger ist: Die Volkssprache ist edler als die künstliche grammatische Sprache, weil sie die früheste ist, die vom menschlichen Geschlecht gebraucht wurde (I 1, 23 f.). Wir müssen vernünftigerweise entgegen dem induktiven Schluß aus dem biblischen Bericht über Evas erste Worte schließen, daß der Mann, also Adam, zuerst Worte gesprochen hat, weil ein so hervorragender Akt des menschlichen Geschlechtes nicht früher von der Frau als vom Mann ausgegangen sein kann, wobei Dante stillschweigend die aristotelische Überordnung des edleren Mannes über die passive Frau mitmacht (I 4, 12 ff.). Mit dem Fortschreiten der Zeit ist unsere immer zu Sünden geneigte Natur von der ursprünglichen Güte abgefallen; freilich hebt Dante jetzt den Anteil der Zeit nicht hervor, sondern macht nur den menschlichen Übermut verantwortlich (I 7). Er beachtet auch nicht, daß er in einen gewissen Widerspruch zu seiner Meinung vom höheren Adel des Alters gerät, wenn er ebenda I 1, 22 der Erfahrung entnimmt, daß längere Zeit der Übung zur Kunstfertigkeit, Regulation und grammatischen Theorie der Sprache führt. Wohl aber vereinbart sich mit jener Ansicht seine weitere Ausführung, daß die Sprache mit dem Zunehmen der zeitlichen Abstände sich um so mehr von der ursprünglichen Einheit und sozusagen Reinheit entferne (I 9, besonders Zeile 38 bei Bertalot). Die dortige Erörterung der Zeitwirkung nimmt sich immerhin etwas anders aus als die Erörterung über die Bedeutung der Zeit für die Entstehung des Adels im „Gastmahl“[5]. Es ist auch merkwürdig, mit welcher Betonung Dante in der Göttlichen Komödie das Wort „antico“ anzubringen liebt, während „vecchio“ etwas ganz anderes bedeutet (arte vecchia — nuova z. B. Conv. II 14). Da setzt er Purg. 6, 140 den alle Monate wechselnden Gesetzen der Florentiner die antiche leggi Athens und Lazedämons gegenüber, die der wahren Wohlfahrt dienten. Da hebt er Purg. 28, 139 das Uraltertum der Dichtungen vom goldenen Zeitalter hervor. So gewinnt auch das eindrucksvolle „D' antico amor senti la gran potenza“ beim Wiedersehen Beatricens Purg. 30, 39 noch tieferen Gehalt. Darum

[5] In jenem Zusammenhange läuft dem Schriftsteller das Wort nobile auch sonst mit unter: Der Mensch ist nobilissimum animal I 5, 10. Der Gegenstand in I 3, 17 ist subiectum nobile.

wird Purg. 28, 23 dem heiligen Bergforst des irdischen Paradieses, das für die menschliche Natur als ihr Nest ausersehen war (Purg. 28, 78), das Beiwort „antica“ (selva) erteilt, und aus diesem Alter erklärt der Dichter, daß die Bäume dort mit ihrer virtute die umgebende Luft imprägnieren und so neue Pflanzen ohne Samen (v. 69 117) entstehen. Die beseelende Kraft der lebhaft bewegten Urbäume überträgt sich als beseelende Wärme auf die Umgebung. Von diesem Tatbestand aus möge man das Wort „antico“ in der Göttlichen Komödie überall etwas gewichtiger nehmen, als man sonst tun würde, die antica lupa sowohl als die antichi spiriti dolenti der Hölle (1, 116). Man steht hier sozusagen an der Urquelle des Begriffs der Antike.

Aus seiner Verehrung für hochadelige Geschlechter wie die Scaligeri und das des Guido Novella von Polenta (s. auch Conv. IV 17), aus seiner Verachtung eines gemeinen Bauern (IV 11) und besonders aus dem Stolz, mit dem er auf seinen Ahnen Cacciaguida hinblickt, macht der Dichter kein Hehl, und er vergißt nicht, die pocca nobiltà di sangue des eigenen Geschlechts (Par. 16, 1) zwar wesentlich aus Bescheidenheit, aber immerhin mit Bedauern hervorzuheben. Es ist mir darum sehr wahrscheinlich, daß die Donna gentucca von Lucca eine adelige Dame war, die dem armen Dichter in hochsinniger Weise Wohltaten gespendet hatte. Mit dem Gedanken der gentilezza spielt übrigens auch das Wort gentilucca [6].

Wir besitzen also einen neuen Beleg für das Fortwirken antiker Unterströmungen im Mittelalter, die unter dem platonischen oder aristotelischen Hauptstrome fortgehen [7]. Die mittelalterlichen Denker waren hell genug, sich aus ihren dürftigen Quellen Gedankenbeziehungen neu zu konstruieren, die antiken einigermaßen entsprachen. Wie Autoren des 14. Jahrhunderts aus Aristoteles und Cicero sich kleine Geschichten philosophischer Probleme herausdestillierten (zum Teil in Versen) und so den ersten Grundstock zu

---

[6] Das Wort nobiltade findet sich auch in der Göttlichen Komödie, z. B. Hölle 2, 9.

[7] Eine eigentümliche Polemik gegen den Geburtsadel, der ohne Freundschaft ist, findet sich bei Walther von der Vogelweide 79, 17 (siehe Wilmanns, Walther von der Vogelweide, Halle 1905). In einer ungedruckten (Bonner) Dissertation hat P. Durben die Möglichkeit aufgezeigt, daß Walther durch Lektüre oder Gespräch auf diesen Gedanken geführt wurde, da ähnliches im Altertum bei verschiedenen Schriftstellern (Cicero) umlief, die zum Teil dem Mittelalter nicht unbekannt waren.

einer Geschichte der Philosophie schufen, so stößt Dante, indem er aus Cicero, Boethius und römischen Dichtern sich eine Widerlegung der Ansicht vom Adel geschickt zurechtbaut, unwillkürlich auch auf die mächtige Ader des Topos vom Reichtum (Conv. IV 11—13 und sonst). IV 12 findet sich eine dafür bezeichnende Äußerung: Wer noch mehr Beweise für die Unvollkommenheit der Reichtümer als die aus Cicero [8] und Boethius wünscht, lasse beiseite . . ., was Seneka besonders an Lucilius schreibt, was Horaz, was Juvenal, kurz was jeder Schriftsteller, jeder Dichter gegen jene Buhlerinnen schreibt. Das ist natürlich nur eine praeteritio. Man begreift jetzt, daß die ganze stoisch-kynische Lehre von den gleichgültigen Dingen sogar in die „Nachfolge Christi" eindringen konnte, wo sie asketisch angewendet wird.

II. Dante und die Religion.

Dante hatte das Christentum nicht nur äußerlich in sich aufgenommen, sondern zehrte auch innerlichst von ihm. Das hat Hermann Grauert in seinem gegen H. St. Chamberlain gerichteten Büchlein spielend nachgewiesen. Es liegt ja auch vor aller Augen da, wie der Dichter schon vom „Neuen Leben" ab in Bibelstellen schwelgt und viele heilige Namen des mittelalterlichen Christentums mit Ehrfurcht nennt. Dante scheint es gegangen zu sein wie manchem, der in jungen Jahren Theologie studierte, dann von ihr abkam und doch das Interesse am Theologischen nicht mehr los wird. Er verrät es unmittelbar oder mittelbar immer wieder.

Doch wäre es voreilig, daraus zu schließen, daß Dante wirklich einmal Theologe werden wollte. Wir nehmen im Mittelalter öfters wahr, wie auch in Büchern mit rein weltlichem Inhalte sich fromme Betrachtungen und Ausrufe eingestreut finden; der Verfasser der pseudoalbertischen Schrift De secretis mulierum hat sogar darin den großen Albertus nachgeäfft. Damals gehörte biblisches Wissen zum Gelehrtenstil, und Dante ist virtuos genug, um das biblische Material mit gutem Gedächtnisse stets am wirkungsvollsten Ort zu verwenden. Auf uns Menschen von heute machen einzelne Stellen im „Neuen Leben" zwar den

[8] Die Bedeutung Ciceros für Dantes Ethik gibt K. Voßler, Die Göttliche Komödie II 2, 327 f. treffend an.

◆◆

Eindruck, als ahme er den Theologenstil scherzhaft nach. Aber das wäre ebenso irrig, als wenn man die an Predigerdispositionen anklingenden Aufzählungen von Darlegungspunkten im „Gastmahl" so nehmen wollte (sie fallen besonders im vierten Traktat auf). Dante wußte, was er tat, wenn er im „Gastmahl" sich enger an den Predigtton und dagegen in der „Monarchie" genauer an den Ton scholastischer Quästionen anschloß.

Eine reizvolle Eigentümlichkeit der Göttlichen Komödie bestätigt diese Auffassung schlagend durch eine Analogie. Das Purgatorio ist mit einer Reihe kirchlicher Gesänge ausgeschmückt: 7, 82 steht das Salve Regina; 8, 13 Te lucis ante (terminum); 9, 139 Te deum laudamus; 25, 121 Summae Deus clementiae; 31, 98 Asperges me, wozu noch 16, 19 Agnus Dei; 20, Gloria in excelsis Deo; 30, 19 Benedictus qui venit hinzutreten. Im Paradies ertönen, wie begreiflich ist, solche Gesänge nicht; nur die Antiphon für die Zeit von Ostern bis Dreifaltigkeit Regina coeli erklingt und Ave Maria (3, 121 f.; 32, 95) neben einem Osanna (7, 1 f.; 8, 29, wobei er 7, 1 ff. von sich aus weitere lateinische und auch ein hebräisches Wort hinzufügt, wie er denn auch 15, 28 eine eigene lateinische Anrede im Bibelstile selbständig bildet). Das „Ehre sei dem Vater" gibt er 27, 1 f. italienisch. In der Hölle ist nicht einmal eine Anspielung auf solche Lieder zu erkennen außer an einer Stelle; das ist 34, 1, also unmittelbar vor Beginn des Purgatorio. Er leitet da die Kirchenlieder des letzteren durch eine Abbiegung des berühmten Anfangs des Karfreitagshymnus ein: Vexilla regis prodeunt Inferni verso di noi. Vergil weist damit den Jenseitswaller auf die nahe Gegenwart des Höllenfürsten hin, der jetzt in eigener Person erscheint und sich mit jenen heiligen Worten grüßen läßt. Schneidender könnte der Hohn des Dichters auf die angemaßte Gotteswürde Satans nicht sein. Auch Psalmenworte und andere Bibelstellen verwendet Dante fast ausschließlich, und zwar wieder mit berechnender Kunst, im „Fegfeuer": Psalmen in den Gesängen 19 23 28—31 33; andere Schriftstellen in den Gesängen 11—13 15 17 19 22 24 25 27 29 30 33. Im Paradies verschwindet das 25 37 98 äußerst geschickt angebrachte Psalmenstück „Sperent in te" und das nur zur Charakteristik Davids verwendete „Miserere mei" (32, 12) vollständig. Daß die Psalmen im Fegfeuer zahlreicher sind, im Himmel aber fehlen, soll wohl bedeuten, daß wie das Alte



Testament mit seiner Poesie auf die Erlösung vorbereitete, so auch das Fegfeuer auf die Himmelfahrt.

Dante kostete den Traubensaft der lateinischen Worte und ihres religiösen Gehaltes voll aus. Er ist so Zeuge dafür, wie der Kult der katholischen Kirche auf ästhetisch tief empfängliche Gemüter zu wirken vermag. Er nimmt die katholische Religion auch in ihrem ästhetischen Werte, den keine wirkliche Religion missen darf. Die herrlichen Prozessionen, wie sie z. B. noch in Brügge und in Furnes und sicher zu Dantes Zeit auch schon in Italien, etwa in dem immer noch farbenfrohen Siena üblich waren, nimmt er bei der Schilderung der großartigen Prozession gegen Ende des Purgatorio zum Vorbild. Einzelne seiner Figuren wandeln mit gleichen Farben angetan noch in der Bußprozession von Furnes und in der Augustprozession von Brügge. Die sieben großen P auf der Stirne des Sünders, ob nun eine alte verloren gegangene Sitte (Kraus) oder das 1091 durch die Synode von Benevent eingeführte Aschenkreuz vom Aschermittwoch dem Dichter vorschwebte, das Aveläuten, die Pilgerzüge (siehe auch „Neues Leben" c. 41) und des Pilgers Heimatssehnen (Par. 27, 109 ff.), das Ting-Ting der Morgenglocken (Par. 10 gegen Schluß), all das sind nur Beispiele der tiefen Eindrücke, die Dante vom katholischen Kult empfing. Und zu welch sinnvoller Geste gebraucht er am Anfang der Höllenreise den Strick des heiligen Franziskus!

Doch ist für Dante die Religion nicht nur Sache des Gefühls und des Geschmacks. Er hat sich auch seine feste Überzeugung von ihr gebildet. Conv. IV 5 z. B. leitet er aus der göttlichen Absicht, die in Adam von Gott abgefallene menschliche Kreatur wieder Gott ähnlich zu machen, den Ratschluß der göttlichen Dreieinigkeit ab, den Sohn Gottes auf die Erde zu senden, und zwar durch Vermittlung eines verdienstvollsten, hochheiligen Geschlechtes, dem die allerbeste Frau entsproß. Gleichzeitig mit der Geburt Davids aber, der der Stammvater dieses Geschlechtes werden sollte, fiel nach Dante die Ankunft des Äneas in Rom und damit die Gründung der besten Monarchie, d. h. einer Staatsverfassung, welche den besten Zustand der Erde darstellt. Aber wie die Mathematik nachrechnen könne, sei auch der Himmel nie in einer besseren Verfassung gewesen als damals. In der Geschichte des römischen Volkes erblickt Dante allüberall, auch in scheinbar freiwilligen Handlungen, wie der des Cincinnatus, der nach getaner Pflicht zum Pflug zurückkehrte, einen

göttlichen Einfluß (spiracione) und himmlische Eingießung (infusione). So wird er ein Vorläufer unseres Leibniz, wenn dieser eine prästabilierte Harmonie zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Natur lehrt. Mag sich dabei der Florentiner, wie in der Ansicht, daß die Völker in Äußerlichkeiten vom Sterneneinfluß bestimmt seien [9], auch in den Bahnen des Pietro d'Abano bewegen, so nähert er sich mit seiner Theorie von der göttlichen Mitwirkung doch sehr stark der kirchlichen Lehre vom Concursus Dei und rückt damit vorsichtig von Pietros übrigens auch nicht ganz unverschleierter (Fdr. v. Bezold, Aus Mittelalter und Renaissance, München 1918, 178 f. 405 192) Astrologie ab.

Conv. II 6 scheint Dante Christus nur als Menschen zu betrachten. Aber das geschieht ganz im orthodoxen Sinne deshalb, weil dort Christus als Vermittler zwischen Gott Vater und der Menschheit als solcher auftritt, und zwar hinsichtlich der Erkenntnis. Daher wird da auch bei Maria betont, sie sei in wahrhafter Weise ein irdisches Weib gewesen.

Eigenartig berührt es, daß der Dichter gerade nur dem Greisenalter Conv. IV 28 stärkere Religiosität zuschreibt. Dort wird das, nachdem vorher die idealen Eigenschaften der vorausgegangenen Lebensalter aufgezeigt sind, etwa so vorgetragen: Im letzten Lebensabschnitte kehrt die edle menschliche Seele zu Gott zurück als in den Hafen, von dem sie ausgezogen war. Zuvor wird sie wesentlich einer weltlichen Tätigkeit auf rechter und guter, sturmloser Fahrt obgelegen haben. Jetzt zieht sie, still dem Porte zutreibend, die Segel des zeitlichen Berufes ein und wendet sich mit Herz und Sinn zu Gott. In friedlicher, schmerzloser Lösung scheidet sie sich dann vom Leibe wie eine reife Frucht vom Zweige. Sie will zur eigentlichen Heimat zurückkehren. Reiche und vornehme Geister ergeben sich im Greisenalter selbst nach bewegtem Leben der „Religion". Nicht nur der Mönch, sondern auch der Verheiratete ist zu „guter und wahrer Religion" imstande; denn Gott will von uns Religiosität nur im Herzen (cuore). Aber in dieser so tiefen Ausführung Dantes ist der

[9] Es handelt sich um die Stelle in der „Monarchie", wo Dante von dem Einfluß des Klimas auf den Völkercharakter spricht. Die dort wie auch sonst (im „Gastmahl") sich offenbarende Kenntnis Dantes von den Skythen und Garamenten mag er von Plinius haben (Sauter). Doch sei auch daran erinnert, daß Ptolemäus das gleiche hat und daß die ganze Lehre auf den Stoiker Poseidonios zurückführt.

Gegensatz zwischen weltlicher Tätigkeit und ausschließlicher Gottesverehrung nicht so streng gemeint. Denn wenn Marcia, die Personifikation der edlen Seele (nobile anima), zu Cato sagt: In meiner Jugend tat ich alle Deine Befehle, d. h. die Seele war allen bürgerlichen (civili) Tätigkeiten treu zugetan, und Cato selbst das beste Bild Gottes ist, wie Dante erklärt, so muß in gewissem Maße auch das bürgerliche Leben als eine Art Gottesdienst erscheinen. Dante hat mit richtigem Blicke jenen Zug der christlichen Religion erfaßt, der die jenseitige Belohnung ausschließlich an die diesseitige Bewährung knüpft. Die edle Seele segnet ihr eigenes vergangenes Leben, sie erinnert sich aller der richtigen Taten, ohne die sie in den Hafen nicht mit solchem Reichtum und solchem Gewinn beladen einlaufen könnte. Und noch einmal betonte Dante, daß der zurückgelegte Weg die unerläßliche Vorbedingung für den Erwerb des Schatzes und für die Freude an der Heimkehr sei. Hieraus ergibt sich, daß Dante unter „Herz“ das ganze menschliche Gemüt, Vernunft und Wille eingeschlossen, versteht (siehe IV 28, S. 366 Frat. Tornare a Dio con tutto nostro intendimento e cuore). Für ihn steht ja fest, daß die richtigen Taten durch die Vernunft grundgelegt werden.

Ein wichtiger Bestandteil der Danteschen Religionsauffassung ist die Erkenntnis, daß die Unterordnung unter Gottes Willen allein den wahren Frieden verleiht. Wie menschliche Tätigkeiten sehr oft dem Ausführenden selbst ihren tieferen Zweck verbergen, so geht nach Dante oft auch die göttliche Vorsehung, die sich über alle englische und menschliche Einsicht weit erhebt, auf verborgene Weise vor (Conv. IV 5). Der gute Seemann kommt mit „aller Sanftheit und mit allem Frieden“ in den Hafen (IV 28). Ihre glänzendste Fassung gewinnt diese Ansicht in dem Worte Piccardas Par. 3, 85: E la sua volontate è nostra pace. Es ist zu beachten, daß dieser monumentale Satz an einer stark herausgehobenen Stelle von einer für Dante hochbedeutenden Persönlichkeit ausgesprochen wird. Das von Grauert in so lehrreicher Weise nachgewiesene Lieblingsbild Dantes, der Vergleich mit dem Seeleben, ist eine interessante Note dieser Religionsphilosophie. Dem italienischen Dichter färbt sich so die scholastische Unterscheidung zwischen dem sogenannten „Wege“ (via) und dem „Vaterlande“ (patria) in eigener Weise. Was dort das diesseitige Leben, das wird hier die Seefahrt; was dort das jenseitige Vaterland, das wird hier der Hafen (für Augustinus s. einstweilen

De civit. 14, 9; vgl. S. Thomas 2, 2, q. 136, a. 1 ad 1; dann 3 Suppl. 94, 3).

Die von uns gefundene Hochschätzung der äußerlichen Formen von Religiosität läßt sich bei Dante auch auf folgende Weise ableiten. Thomas von Aquino ist der Philosoph, der zuerst und am entschiedensten die durchgängige Ordnung in der Welt philosophisch hervorhob. Ordnung ist nach ihm der Zusammenhang aller Einzelheiten und Teile mit ihrem Prinzip, vor allem mit dem letzten Prinzip aller Dinge. Dante ist sein treuester Nachfolger in dieser Hinsicht gewesen, wie sich an der überaus wichtigen Stelle Par. I 103 ff. (18, 46 ff.) zeigt. Die letztlich von Herakleitos angeregte, durch die Stoiker und den heiligen Augustinus geförderte Lehre von dem aus Gottes Geist erfließenden „ewigen Gesetz“ bindet die äußere Welt und die innere in dieser Systematik zu einem großartigen Weltsystem zusammen. Das ewige Gesetz äußert sich nach Thomas schon in dem Bestreben der Elemente nach ihrem natürlichen Orte, im Triebstreben der Pflanzen und Tiere, im animalischen Leben des Menschen. Dem Menschen, insofern er vernünftig ist, tritt das ewige Gesetz sowohl als positives göttliches Gesetz in Dekalog und Kirchengesetz wie als positives menschliches Gesetz gegenüber, jenes sich an seinen Gehorsam wendend, dieses aus seiner eigenen Erkenntnis kommend; folgt der Mensch beiden Gesetzen, so nimmt er an der Erfüllung des ewigen Gesetzes teil. Aber auch durch das natürliche Gesetz, das die Wurzel des positiven menschlichen Gesetzes ist und das seinerseits aus dem natürlichen Lichte der uns von Gott eingegossenen Vernunft entsteht, geschieht dies (s. Martin Honecker, Turamini in: „Renaissance und Philosophie“ XII, 1914, 180. Weiteres wäre aus Wilhelm Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes, Freiburg i. Br. 1911, Frdr. Wagner, Das natürliche Sittengesetz nach der Lehre des heiligen Thomas von Aquin, ebd. 1911, und aus der von Heinr. Finke, Aus den Tagen Bonifaz' VIII., Münster i. W. 1902, 177 behandelten Literatur wie aus der Lehre des heiligen Thomas vom Fatum, die bereits den Gedanken des naturwissenschaftlichen Gesetzes in sich schließt, zu entnehmen). Da die Form der Ordnung die Welt Gott ähnlich macht, ist auch die Strafe der Sünde, wie Hettinger in seinem „Dante“ darlegte, für den Dichter ein Ausfluß der göttlichen Ordnung in das Gesamtwerk Gottes (vgl. „Monarchie“ I 6, wo Dante vom Ordnungsbegriff machtvollen Ge-

brauch macht, und ordinare ebenda gibt I 5). In der Form der Welt drückt sich die göttliche Vollkommenheit aus (Par. 7, 109). Daraus folgt aber auch eine durchgängige Ordnung der religiösen Kultakte. Mag immerhin Dante das nicht ausdrücklich gesagt haben, so liegt es doch allem seinem Denken auf diesem Gebiete zugrunde. Mir scheint es daher nicht notwendig, mit Fraticelli Conv. IV 4 das Wort religioni nur im Sinne von religiösen Orden zu fassen. Es heißt dort, wo die heilsame Seefahrt als Beispiel hervortritt: Wo immer mehrere Dinge auf e i n Ziel hingeordnet sind, muß eines von ihnen herrschend sein und alle übrigen dienend. Das sehen wir auch in den „religioni", in den Meeren und in allen Dingen, die auf ein Ziel hingeordnet sind. Gewiß mag dem Dichter die konkretere Vorstellung der Orden im Vordergrund des Bewußtseins gestanden sein, aber er würde sich das Wortspiel zwischen ordinare und ordini kaum haben entgehen lassen, hätte er nur an die Orden gedacht. Die Kirche fordert ihrerseits ebenfalls Unterordnung unter das gemeinsame Ziel. Mir scheint ferner eine Konjektur Wittes nicht notwendig zu sein, die im Nachfolgenden für das handschriftliche „religione" in dem Ausdruck „a perfezione dell'universale religione della umana spezie" das Wort „del reggimento" einsetzen will, was freilich bei Annahme einer Dittographie leicht möglich ist. Der Sinn ist ganz klar: Weil alle Ordnung mehrerer Dinge e i n Ziel, ein Herrschendes neben dem Beherrschten voraussetzt, so muß die Vollendung der allgemeinen „Religion" der menschlichen Gattung auf einen Steuermann hinausführen, der die gesamte Weltlage überblickt und universal kommandiert. Hier schwebt dem Denker offenbar schon ein Gedanke der „Monarchie" vor. In dieser ist mehrfach (I 2, 33; 3, 1; 3, 21; 5, 35) von dem Zwecke der universalen Zivilität des menschlichen Geschlechtes und dergl. die Rede. Dante kennt das Wort civilisazione noch nicht; in De vulg. eloqu. hat er einmal das Wort civicare [10]. Er setzt dafür religione ein. Daß aber in dem Begriff der gesamten menschlichen Zivilität etwas von Religion enthalten ist, folgt aus I 8, wo dargetan wird, daß das menschliche Geschlecht Gott ähnlich sein soll und sich nur dann aufs beste ver-

[10] Zur Entstehung des Wortes Zivilisation hat auch der Ausdruck civilitas morum (Erasmus u. a.) beigetragen. Dadurch scheint „Zivilisation" den Nebengeschmack von äußerlicher Kultur erhalten zu haben. In der Monarchie I 12, 39 steht ein Vorbild für civilizare, nämlich politizare.

hält, wenn es, soweit es ihm möglich, Gott ähnlich wird, was am meisten dann der Fall sei, wenn es am meisten vereinheitlicht sei. I 16 hören wir, daß einen solchen Zustand des Glückes in der Ruhe eines universalen Friedens Gottes Sohn selbst erwartet, sogar gewollt und vorbereitet habe. III 16, wo die Hinordnung aufs letzte Ziel wieder bedeutsam wird, ist bekanntlich das Glück dieses Lebens als irdisches Paradies gekennzeichnet. Die Autorität des Weltmonarchen entspringt unmittelbar aus der Quelle der universalen Autorität, aus Gott, ohne alle Vermittlung. Die Konjektur Wittes würde sonach ein Wesentliches in der Danteschen Gedankenreihe, nämlich die Ansicht, daß irdische Glückseligkeit im wahren Sinne zur Religion gehöre, verwischen. Sie würde auch eine Tautologie in den Text hineintragen: zur Vollendung des universalen Regimentes der Menschen gehöre ein universales Regiment des Menschentums, d. h. durch den Weltmonarchen. Es darf nicht übersehen werden, daß in der Göttlichen Komödie dieser eigentümliche Begriff einer auf philosophische Dokumente, d. h. auf Moralphilosophie und Logik (Monarchie III 16, 55; vgl. 16, 19) gestützten Religion stillschweigend aufgegeben und durch den der kirchlichen Gnadenmittel ersetzt ist. Voßler hat demnach recht, wenn er das „Gastmahl", obwohl darin die Evangelisten (Matthäus IV 17, 22, Markus IV 22, Lukas IV 5, 18 23, hier aus dem Gedächtnis, Johannes II 6 und Paulus IV 5, 13 28) zu Worte kommen [11] und obwohl die Schrift kapitelweise von christlichen Gedankenfolgen durchwuchert ist, für ausnehmend von vorchristlichen Ideen beherrscht erklärt. Aber Dante hat den Widerstreit gefühlt und eben deshalb, und nicht etwa nur aus politischem Grunde, die Theorie von dem doppelten Paradies ersonnen. Wie er die doppelte Moral für Mönchtum und Ehe leugnet, so auch den doppelten Boden des geistigen Gesamtlebens.

So stellt sich die Dantesche Theorie der Religion dar. Sie ist weit und umfassend, tief und kräftig, und Dante fordert vom einzelnen Menschen, daß er religiös in diesem weiten Sinne und somit auch sittlich sei. Er urteilt in der Göttlichen Komödie mit hartem Maße, jenes Wort: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" scheinbar außer acht lassend. Wie hat er selbst gelebt?

[11] Nebenbei: Auf wen geht das Beispiel „Martinus und sein Freund Johannes" I 8, auf das III 11 angespielt wird?

◆◆

Sowohl diejenigen, die Dante vieles Üble zumuten, als diejenigen, die ihn möglichst von Schuld und Fehle freisprechen, werden unrecht haben. Im Grund war er eine tiefreligiöse und, wie Voßler lehrt, auch keusche Natur. Aber Scheffer-Boichorst und Kraus denken darin gesund, daß sie Dante auch verschiedene grobe sittliche Verfehlungen zutrauen. So verkehrt es ist, dem jüngeren Seneka gewisse üble Verse abzusprechen, die ihm in der Überlieferung beigelegt werden, so verkehrt wäre es, mit Gaspary Dante den italienischen Rosenroman abzuerkennen, weil d a s eine Profanation des Dichters der Göttlichen Komödie sein würde. Aber man kann in der Herabsetzung des sittlichen Charakters bei Dante zu weit gehen. Und dahin führten bisher die meisten Versuche, sein inneres Verhältnis zu seiner Gattin Gemma zu ergründen.

Religiosität ohne Pietät ist undenkbar. Man kennt die Weite des Begriffes Pietät bei den Römern. Es bleibt zu untersuchen, welche Worte im Italienischen an die Stelle des lateinischen Ausdrucks traten. Die Sache jedenfalls ist im italienischen Volke lebendig geblieben. In der ganzen Schreibart Dantes, in seiner vornehmen Art „complimenti" vorzubringen, in seinem aufrichtigen und lebensstarken Gefühl für Autoritäten, für alles Edle und Große bekundet sich seine Pietät. Es wäre sonderbar, wenn er diese Tugend gerade gegen seine Gattin, die Mutter seiner Kinder, nicht bewährt hätte.

Boccaccios Zeugnis kommt nicht in Betracht. Scheffer-Boichorst, der seine Glaubwürdigkeit glänzend verteidigt, übersieht, daß der sonst nicht einwandfreie Novellist auch an d e r Stelle seiner Dante-Biographie Rhetoriker wird, wo er meint, Dante habe, nachdem die Verbannung ihm die Gattin geraubt, kein inneres Bedürfnis gehabt, sie sich wiederzuholen. Diese Rhetorik ist ein Zeichen der Verlegenheit des Biographen; da er nichts Bestimmtes über die Ursache der dauernden Trennung von Mann und Frau wußte und ihn also auch der Neffe Dantes im Stiche gelassen hatte, hilft er sich mit einer eleganten Wendung heraus. Sogar wenn Boccaccio sich einer Tradition bedient hat, so hat Scheffer-Boichorst selbst S. 224 das Wesen der bald nach Dantes Tode anhebenden Sage trefflich gekennzeichnet. Sehr mit Recht sagt Scheffer-Boichorst: „Bei nur ein wenig Liebe zu Gemma wäre die unausgesetzte Verherrlichung Beatricens ganz undenkbar" (213). In der Tat, so massive Faust-

schläge, wie Dante sie durch das „Neue Leben" und die Göttliche Komödie seiner Frau ins Gesicht gegeben hätte, sind unglaublich. Denn es wären zugleich Faustschläge in das Gesicht seiner Kinder gewesen. Aber Scheffer-Boichorst führt den eigenen Sohn Dantes, den Kommentator Petrus Dantis, als Kronzeugen heran. Petrus (Scheffer-Boichorst 19 217 ff.) erläutert die rühmende Erwähnung der Donna Gentucca von Lucca dem Sinne nach so: Dante sage gleichsam, es sei später einmal angemessen, daß Dante sich in Lucca als Verbannter aufhalten werde und dorthin als Fordernder gehen werde. Was zwingt uns denn zu übersetzen: er wird nach ihr unziemlich verlangen? Das Wort „procabitur" kann bedeuten: er wird für einen anderen den Brautwerber machen. Dem Sohn Dantes kann „procus" gleich „der Freier" geläufig gewesen sein, und daß Dante für sich den Brautwerber gemacht habe, konnte dem Petrus nicht in den Sinn kommen. „Procare" bezeichnet nicht nur allgemein oder mit üblem Nebengeschmack „auf schmeichelnde" (Forcellini) oder „auf zudringliche Weise fordern", sondern sehr Verschiedenes. Pro-Catio ist einmal (App. mag. p. 320, 3, s. Klotz) so viel wie die Bemühung einer Witwe um einen neuen Gatten (Forcellini). Du Cange, der nur das Aktiv, nicht aber das Deponens kennt, unterscheidet genau das allgemeine postulare und das im besonderen auf Frauen gerichtete Fordern. Im alten Latein steht procare, procari ohne Objekt; sowohl das Deponens als die Wendung „in illam" sind demnach bei Petrus in eigentümlichem Sinne zu nehmen [12]. So kann Dante sehr wohl bei der 1300 noch nicht verheirateten Dame aus Lucca als diplomatischer Heiratsagent tätig gewesen sein, eine Rolle, die nicht nur dem früheren politischen Gesandten, sondern auch dem zartsinnigen Minnesänger gut anstand.

Wie wäre es nun, wenn Beatrice eine Schwester Gemmas gewesen wäre? Schon um 1908 habe ich diese Ansicht vorgetragen und dabei Nachstehendes geltend gemacht: Im „Neuen Leben" c. 33 behauptet Dante, sein zweiter Freund sei mit Beatrice aufs allerengste verwandt gewesen. Der erste Freund Dantes war damals

---

[12] Ob der Sohn Dantes das so fruchtbare italienische Wort procacciare, das von pro und captiare kommt (s. Meyer-Lübke, Romanisch-etymol. Wörterbuch s. v. captiare), im Sinne hatte, bleibe dahingestellt; immerhin konnte „procaptiare" mit seiner Bedeutung „besorgen, sich um etwas bemühen" (Valentini), „für einen anderen etwas vermitteln" leicht an procari erinnern.



Guido Cavalcanti und der zweite kann nur Forese Donati, der Bruder Gemmas, gewesen sein. Lapo Gianni, den das liebliche Barkensonett neben Guido und Dante einmal als Dritten im Bunde nennt, wird in der Göttlichen Komödie ebensowenig der Erwähnung für wert gehalten, wie Manetto Portinari; beide waren also nur etwas fernerstehende Genossen des Florentiner Liebeshofes. Inzwischen hat Franz A. Lambert, Dantes Mathelda und Beatrice (München 1913) 125 den gleichen Schluß veröffentlicht und dieser bleibt zwingend, obwohl Lambert ihn mit allerlei unpassenden Zutaten versieht. Ich füge hinzu, daß Cino da Pistoja allen Anzeichen nach erst während der Verbannung der engere Freund Dantes wurde und sich nicht, wie Beatricens Bruder, ein Gedicht auf die eben Verstorbene erbitten konnte; er hat ja selbst zum Troste Dantes ein Lied auf den Gegenstand der ihm bereits bekannten Göttlichen Komödie gedichtet.

Nicht aber darf man mit Lambert in Beatrice die schüchterne Piccarda Donati sehen, die Par. 3, 37 ff. mit Dante im Gespräch ist. Die Unterhaltung der beiden ist rein sachlich. Dantes Worte entbehren aller Anspielungen auf ein früheres tieferes Gefühl für Piccarda. Zweimal (v. 47 60 f.) wird nachdrücklich betont, daß der Dichter sich des Äußeren der Piccarda nur sehr schwer erinnert. Die „Lieb' im ersten Feuer", von der Piccarda nach v. 69 glüht, entspringt dem Zusammenhang nach aus dem Bewußtsein, eine überaus wichtige Antwort geben zu können. Die Anrede „Bruder" an Dante, die in dem Gedichte wohl einzig dasteht, ist, falls Gemma die Schwester Piccardas war, sehr natürlich. Wenn Piccarda „Ave Maria" singend verschwindet, so ist das innerhalb des Gedichtes keine hohe Auszeichnung und bedeutet sehr viel weniger, als wenn Beatrice im „Neuen Leben" unter dem Banner der hochgelobten Königin Maria lobsingt (dies gegen Lambert 123, 1). Und wäre es nicht seltsam, daß in einer und derselben Szene Beatrice gleichzeitig als himmlische Beatrice und als himmlische Piccarda anwesend wäre, ohne daß Dante irgendeine Andeutung darüber machte? Wohl ist es beachtenswert, daß der Dichter nach Piccardas Abschied des starken Eindrucks gedenkt, den Piccarda auf den Dichter gemacht hatte: Beatrice blitzt, nachdem der Dichter der Entschwundenen lange nachgeschaut, ihm so mächtig ins Auge, daß er anfänglich den Blick nicht ertragen und sich deshalb nur langsam

zu einer neuen Frage zurechtfinden konnte. Das Ganze bedeutet aber nur dies, daß Dante der tiefsinnigen Antwort Piccardas lange nachgesonnen hat und Beatrice nun durch ein starkes Mittel Dante auf eine noch schwierigere und tieferer Belehrung bedürftige Frage aufmerksam machen will. Sucht man in Beatricens bedeutsamem Blick auch ein persönliches Moment, so mag man ja meinen, Beatrice wolle sich damit dem Dichter als Schwester Piccardas zu erkennen geben.

Es bleibt somit nur eine frühverstorbene Schwester Foreses, Piccardas und Gemmas übrig. Sie hieß wirklich Beatrice. Denn im „Neuen Leben" c. 24 ist deutlich zwischen dem wirklichen Namen Beatrice und dem versuchsweise aufgebrachten Übernamen „Amore" unterschieden unter Hinweis auf die Parallele Giovanna-Primavera. Dantes ältere Tochter erhält den Namen Beatrice; wäre dieser bei der Geliebten nur Scherzname gewesen, so wäre der Taufname der Tochter geschmacklos. Die mittelalterliche Sitte hatte es gerne, wenn Töchter den Namen einer Tante mütterlicherseits empfingen. Alle Freunde Dantes geben seiner Herzenskönigin den Namen Beatrice, wie den anderen Minneköniginnen die Namen Giovanna und Lagia.

Man wende nicht ein, daß bei unserer Annahme jeder Dritte erraten mußte, wer die Beatrice des „Neuen Lebens" war, daß aber jenen Minnedichtern vorgeschrieben war, den Namen der Geliebten zu verschleiern. In Dantes Freundeskreise, dem das „Neue Leben" zunächst zugedacht war, und in Verwandtenkreisen mußte ja bekannt sein, wer Beatrice wirklich war. Fremde dagegen konnten bei der Unmenge von Beatricen nicht mit Gewißheit schließen, zumal Beatrice längst tot war, als das „Neue Leben" in der Öffentlichkeit erschien. Die Einschiebung des Nachbarkindes Beatrice Portinari lag später nahe; die Quelle Boccaccios mag etwas von der Teilnahme Manetto Portinaris am Liebeskreise Cavalcantis gewußt haben (s. Guido Cavalcanti, Rime, Lanciano 1910, 94). Oder könnte nicht die Portinari eine der Schirmdamen gewesen sein?

War Beatrice die Schwester Gemmas, so versteht sich leichter, wie Dante dazu kommen konnte, der Geliebten beim Sterben eine Wohltat zu erweisen, und der Vorfall verliert alles Anstößige. Das „Neue Leben" und die „Göttliche Komödie" würden sich so geradezu als Aufmerksamkeiten gegen die Gattin darstellen, die trotz Scheffer-

Boichorst doch unter den Begriff der ogni cosa diletta gerechnet werden muß, die Dante bei seiner Verbannung zurückließ (auch dies war mir vor dem Erscheinen des Lambertschen Buches stets klar). Zum mindesten scheute Dante nicht vor der Begegnung mit Gemma zurück, wenn er sich, was Scheffer-Boichorst S. 7 als einen Bestandteil der Grundstimmung im Leben des verbannten Dichters zutreffend hervorhebt, bis 1315, ja bis zum Tode, immer wieder nach Florenz zurücksehnte. Bedarf es da noch eines strengen Beweises, daß Dante ein Wiedersehen mit Gemma gewünscht hat (dies gegen Sch.-B. 212)?

Gewiß wird Gemma in keinem Werke Dantes namentlich erwähnt (Sch.-B. 213). Ich erhebe die Gegenfrage: Erwähnt Dante seine Kinder Beatrice, Petrus und Jakobus, die ihm nachweislich am Herzen lagen? Im „Neuen Leben“ wäre es indiskret gewesen, auf Gemma hinzudeuten, im „Gastmahl“ und in der „Monarchie“ den Gegenständen unangemessen, in der „Göttlichen Komödie“ unmöglich, denn 1300 war Gemma noch nicht tot und in der Prophezeiung Cacciaguidas hätte höchstens gesagt werden können: Du wirst Deine Gattin nach langer Trennung gesund wiedersehen, oder: Du wirst sie nie wiedersehen, was Dante nach 1315 sich wohl hütete zu behaupten. Da Gemma 1300 und 1321 noch am Leben war, ist es auch ausgeschlossen, daß Mathelda, die Blumen pflückende Frau, mit Gemma gleichgesetzt wird, was Lambert 139 ff. 161 ff. vorschlägt. Wer aber wollte es als unmöglich hinstellen, daß Dante der Mathelda innerliche und äußerliche Züge seiner Gattin lieh? Ist doch das irdische Paradies der Göttlichen Komödie etwas, was das Jenseits mit dem Diesseits verbindet, und wie dort die durchaus als nur traumhaftes Bild geschilderte Mathelda sich mit Beatrice zur Herbeiführung einer Beichte und heiligen Kommunion des Dichters vereinigt, so könnte 1300 Gemma in der Tat ihren Gatten zur Wallfahrt nach Rom (Kraus) gebracht haben. Wenn Purg. 28, 47 der Dichter sein Verhältnis zu Mathelda dem Leanders zu Hero vergleicht und seinen Haß gegen den trennenden Strom nicht verbirgt, so könnte darin eine Anspielung auf das unerbittliche Fernsein von Gemma liegen.

Ich gehe aber noch einen Schritt weiter. Mit dem bisher Ausgeführten würde es zwar vereinbar sein, daß Dante, fern von seiner Familie, sich unerlaubtem Umgange hingab. Von allen Zeugnissen

bleibt indes nur übrig, daß man Dante für üppig hielt und daß Bastiano von Gubbio, zwischen 1316 und 1328 schreibend, ihn gewisser vergiftender „adulterini amplexus" bezichtigte. Dante selbst wirft sich in der Unterhaltung mit Forese Donati dergleichen nicht mit ausgesprochenen Worten vor; es ist erlaubt, nur an Tafelfreuden, bedenkliche Scherzreden und Dichtungen von der Art des Rosenromans zu denken. Wo Dante sein früheres Leben beklagt, bricht auch heftig die Reue über die unmäßige Teilnahme am politischen Leben durch. Wer die Kanzonen des „Gastmahls" in Betracht zieht, wird nicht so pedantisch sein wollen, zu verbieten, daß man die berühmte Steinkanzone auf das steinharte unerbittliche Florenz bezieht; Federn fälscht durch grobsinnliche Übersetzung einiger Verse unabsichtlich. Pedantisch ist es sicher, in dem Lied auf die kröpfige Alplerin mehr zu sehen als einen Scherz. Und längst schon hätte man die Möglichkeit erörtern sollen, was erst neuerdings geschah, ob Dante nicht später des Erwerbs halber Liebeslieder für andere hohe Herren dichtete. Könnte nun nicht Bastiano von Gubbio, dessen Bewunderung für Dante offensichtlich maßvoll war, ein Pedant gewesen sein? Man denke an Xenophons Auffassung gegenüber Platon. Man denke daran, mit welcher Hartnäckigkeit E. Haeckel die von ihm auf unzureichende Gründe hin angenommene und von ihm verbreitete Legende festhielt, sein Lehrer Johannes Müller habe sich selbst getötet.

Eine Möglichkeit sei zum Schlusse noch eröffnet. Cato von Utica, den Dante Conv. IV 5 6 so verzückt bewundert, nahm nach IV 28 seine frühere Frau Marcia, die inzwischen den Hortensius geheiratet hatte, später wieder zu sich, und Dante findet diesen einst von Caesar so bitter angefochtenen Schritt sehr edel und notwendig. Könnte sich nicht in der Innigkeit, mit der sich Dante für die Wiedervereinigung getrennter Gatten hier einsetzt, die tiefe Sehnsucht des Dichters nach dem Wiederzusammenleben mit der Frau ausdrücken? Im Purg. I 79 ff. bricht die gleiche Glut der Verehrung für das Paar Cato und Marcia wieder hervor und jetzt wohnt Marcia wie Hero jenseits eines „schlimmen Stromes" (1, 88). Mag auch Lukan Dantes Quelle sein, was war es denn, was ihn so sehr zum Mitleid für Cato stimmte?[13]

[13] Mon. II 5, 94. wo Cicero Quelle, äußert sich Dante über Cato um einen Grad kühler.

Vielleicht wird manchem dieser Wink annehmbarer, wenn er sich vor Augen hält, mit welch bewußter Freiheit die Zeitgenossen Dantes und gerade Dante selbst Texte auslegten. Dementsprechend kann die Episode Cato-Marcia wie die Episode Dante-Mathelda im allegorischen Sinne genommen werden; darnach würde Dante glauben, mit Gemma auf Erden innig zusammenzugehören. Im moralischen Sinne können beide Episoden bedeuten, daß Dante alles tun soll, um die Wiedervereinigung mit Gemma herbeizuführen, im anagogischen, daß er als Christ hoffen darf, im Himmel mit ihr dauernd zusammen glücklich zu sein. Man vergleiche nur die Anleitung, die Dante Conv. II 1 (vgl. I 2) für die Auslegung von Texten gibt. Wiederum entdecken wir, wenn wir so verfahren, ein Stückchen jener feinsten Kunst, mit der Dante sein Gedicht aufbaut: Zu Anfang und gegen Ende des Fegfeuergesanges, des Liedes ewiger Hoffnungen, läßt er das Sehnen getrennter Herzen nach Erneuerung der Ehe in seinem Bilderreigen auftauchen, um den im licht- und farbenreichsten Sternenlied der Weltliteratur bevorstehenden Abschluß des großen Verbannungsliedes vorzubereiten und um durch das Glück, das ihm mitten auf der Wanderung blüht, zu dem unaussprechlichen Glück hinüberzugeleiten, das dem Verbannten in der ewigen Heimat winkt.

Erlebnis und Allegorie in Dantes Commedia.

Von Dr. **Engelbert Krebs**, Professor an der Universität zu Freiburg i. B.

Dantes Dichtung stellt ein Unerhörtes in der Weltliteratur dar. Denn der Verfasser der Vita nuova und der Divina Commedia ist unter den ganz großen Dichtern der einzige, der das Meisterwerk seiner Jugend und die letzte Frucht seiner Reife gleichermaßen von einer und derselben Frau zu uns sprechen läßt. Jeder wahre Dichter gewährt uns durch seine Werke Einblick in sein Inneres. Selbst der scheinbar so unpersönliche Homer verrät dem Leser mit seinen unsterblichen Hexametern viel von seiner sittlichen und religiösen Weltauffassung, von seinem Sinn für die sonnige Landschaft des Mittelmeers, von seiner Freude an menschlicher Schönheit. Die meisten Dichter auch haben von Frauen zu uns gesprochen, die in ihrem Leben eine flüchtige oder tiefwirkende Bedeutung gewonnen haben. Aber daß einer von den Fürsten des Parnasses Anfang und Ende seiner Lebensarbeit ein und derselben Frau zum Preise widmet, und daß er hier wie dort in unverhülltester Icherzählung uns geradezu die innersten Falten seiner Seele bloßlegt, dabei schon das sichere Bewußtsein in sich tragend, mit dieser Icherzählung ein Unvergängliches zu schaffen, das ist in der Geschichte der Weltliteratur nur einmal der Fall gewesen; Dante hat es vermocht.

Aber ist es denn auch wahr? — Hat der einsame Florentiner wirklich mit der Geschichte zweier Menschenherzen, die in seiner und Beatricens Brust geschlagen, seit mehr als einem halben Jahrtausend die Leser zu bannen gewußt? — Es ist nicht zu leugnen: manche, die dem Zauber seiner Dichtung erlagen, wollten beim Nachsinnen über die Gewalt, die darin herrscht, es nicht für möglich halten, und deshalb suchten sie die Quelle dieser Zaubermacht

◆◆◆

anderswo, als in dem tiefen Gehalt der hier erzählten Seelengeschichte, welche Else Hasse richtig als das „Epos vom inneren Menschen" bezeichnet hat. Die Allegorie, welche Dante reichlich in seine Erzählung verwob, und die ihr ganz gewiß an manchen Stellen eine überraschende Größe und Schönheit verleiht, — man denke nur an die Szene vor der Höllenstadt Dite, wo Dante selber (IX 61—63) auf die Allegorie aufmerksam macht, — bot manchen Dante-Erklärern den Handgriff, an dem sie das Geheimnis der ganzen Dichtung aufzulösen und zu enträtseln vermeinten. Manche gingen so weit, den Frauengestalten der Divina Commedia alles Leben abzusprechen und sie rein zu blutleeren Personifikationen zu machen. Das Abschreckendste hat in dieser Hinsicht vor einigen Jahren ein Hochlandaufsatz von Rüdiger geleistet.

Mein Weg zu Dante nahm seinen Ausgang von gelehrten Studien. Arbeiten über die scholastische Literatur gerade der Jahrzehnte, in welche Dantes Wirken fällt, veranlaßten mich, neben anderen Autoren auch ihn häufig zum Vergleich heranzuziehen. Allmählich nahm ich wahr, wie sehr der künstlerische Genuß der Dichtung durch die intimere Kenntnis der zeitgenössischen theologischen Literatur gefördert werde, und um auch anderen diese Freude zu vermitteln, arbeitete ich akademische Vorlesungen über Dante und die Scholastik aus. Erst jetzt griff ich zur zünftigen Dante-Literatur und ließ den Wust gelehrter Ausdeutungen der Hauptgestalten der Commedia über meine Seele fließen. Je tiefer ich aber eindrang, desto klarer wurde mir das Wort Paul Pochhammers: „Nichts ist nötiger für ‚Dante', als daß seine Beatrice auch uns einfach Beatrice bleibt, und sein Vergil das ganze Gedicht hindurch Vergil!"[1] Franz Xaver Kraus äußert sein Befremden darüber, daß auch der theologische Kommentar des italienischen Jesuiten Cornoldi „die allegorische Auslegung der Hauptgestalten zurückdrängt. Lucia, Vergil, Beatrice, Matelda, sind ihm im Grunde nur die historischen Personen, welche diesen Namen tragen; und selbst zu Purgatorio 31, 139 wehrt er sich entschieden gegen eine Allegorisierung der Beatrice als Sapienza divina."[2]

---

[1] Paul Pochhammer, Dantes Göttliche Komödie in deutschen Stanzen (Leipzig 1901) S. XXXIV.

[2] Franz Xaver Kraus, Dante, sein Leben und sein Werk (Berlin 1897) 390.



Das Befremden des Freiburger Dante-Forschers kann ich nicht teilen. Gerade wer als Kenner der theologischen Literatur des ersten halben Säkulums nach dem Tode des Aquinaten an die in jene Zeit gehörende Commedia herantritt, wird Cornoldi recht geben. Da ich mit diesem Urteil nicht nur zu Kraus und vielen anderen, sondern auch zu dem besten theologischen Dante-Erklärer deutscher Zunge, dem Sachsenkönig Johann (Philalethes), in einem gewissen Gegensatz stehe, so benütze ich gerne die Ehrengabe an den Enkel des fürstlichen Gelehrten, um über Erlebnis und Allegorie in der Commedia eine der Kunst und der Gelehrsamkeit gleichmäßig Rechnung tragende Auffassung wenigstens andeutungsweise zu begründen.

Den Ausgangspunkt für unsere Erwägung muß ein einziges Wort im 30. Gesang des Purgatorio bilden. Der 55. Vers dieses Gesanges beginnt mit dem von Beatrices Lippen kommenden Rufe: Dante! — Es ist nur hier allein der Fall, daß der Name in der Divina Commedia geschrieben steht, und der Dichter versäumt nicht, unsere Aufmerksamkeit auf die Nennung des „nome mio“ hinzulenken, „che di necessità qui si registra“ (v. 63). — Daß der Dichter an dieser Stelle seinen Namen ausspricht, zeigt, daß die Divina Commedia das ehrlichste Buch der ganzen Weltliteratur ist. Denn in beschämenderem Zusammenhang hätte er den Hinweis darauf nicht bringen können, daß er mit seinem ganzen Epos immer von sich, dem historischen Florentiner spricht. Unmittelbar zuvor hat er die Spannung des Lesers auf den Höhepunkt geführt, hat geschildert, wie beim Erscheinen Beatrices „der alten Liebe große Macht“ (v. 39) ihn neu erfaßte, hat uns in Erinnerung gerufen, wie lange schon sein Herz für Beatrice glühte: „prima ch' io fuor di puerizia fosse“ (v. 42), hat dadurch deutlich gemacht, daß der Anfang der Vita nuova, wo vom Entstehen dieser Jugendliebe die Rede war, vom nämlichen Dante und der nämlichen Beatrice handle, von denen hier die Rede ist, und daß deshalb das nunmehr folgende Geständnis wörtlich so zu verstehen ist, wie es des Dichters Mund entströmt. Die Nennung des stets vermiedenen eigenen Namens ausdrücklich nur am Anfang seiner Lebensbeichte macht deutlich erkennbar, wie sehr der Dichter Wert darauf legt, an dieser Stelle historisch verstanden zu werden, und wie ehrlich das sittliche Bekenntnis dieser Ichdichtung gemeint ist.

◆◆

Mögen andere Dichter ihr Inneres nur durch den Schleier erfundener Gestalten schauen lassen, Dante will, rücksichtslos gegen sich selber, ehrfürchtig aber vor der Wahrheit und Tugend, die Beichte seines Lebens ohne Hülle ablegen, weil auf dieser Beichte das Verständnis seines tiefsten Erlebnisses beruht. Welches war dieses Erlebnis? — Beatrices Anklagerede und sein eigenes beschämtes Zugestehen des Gesagten erzählt es uns.

Beatrice schildert im 30. und 31. Gesang des Purgatorio, wie Dantes hohe Begabung, über die er nie sich einer fälschlich verkleinernden Täuschung hingegeben hat, ihn zu Großem befähigte, wie er aber, anstatt mit dem Pfande zu wuchern, lange als Sünder gelebt habe. Eine Zeit hindurch, in seiner Jugend, hielt zwar Beatrices reine Seele, die er liebte, ihn aufrecht und frei von Lastern. Aber als sie gestorben war und Erdenschönheit mit Himmelsglorie vertauschte, da ließ der Dichter sich selber fallen und: „Tanto giù cadde, che tutti argomenti Alla salute sua eran già corti, Fuor che mostrargli le perdute genti" (30, 136 ff.). Der Anklage läßt sie den strengen Befehl folgen: „Rispondi a me!" (31, 11), und da der Dichter leise und unhörbar sein „Ja" geflüstert, gibt sie sich nicht zufrieden, sondern bedrängt ihn mit der Frage, w a r u m er so tief sich fallen ließ, und nimmt ihm die versuchte Entschuldigung durch die Lockungen der Sinnlichkeit (31, 34 f.) sofort hinweg mit der Bemerkung: ein Unerfahrener könne sich verlocken lassen. Ihn, der an ihrem schönen Leib die Hinfälligkeit auch des Köstlichsten auf Erden erleben mußte, ihn hätte kein lockend Mägdlein und kein andêr Gaukelspiel je mehr verführen dürfen (31, 49—69).

Vom Licht der Selbsterkenntnis und v o n S c h a m b e s i e g t, sinkt Dante zu Boden. Aber nun, nachdem er, einem Reconciliandus der alten Kirche ähnlich, offen v o r d e r g a n z e n W e l t seine Sünde bekannt hat, weiß er sich würdig, durch den Lethequell Entsündigung zu finden.

Zwei Stellen in der unvergleichlichen Erzählung dieser Gesänge enthalten den Doppelkern seines Erlebnisses mit Beatrice: „Alcun tempo il sostenni col mio volto, Mostrando gli occhi giovinetti a lui, Meco il menava in dritta parte volto" (30, 121—123). Hier spricht Beatrice aus, was V i t a n u o v a besingt, und was wir oben schon angedeutet: die unermeßliche Wohltat ihrer J u g e n d l i e b e für Dante bestand darin, daß er durch sie b e w a h r t wurde

vor der Niedrigkeit, und daß sein Lebensweg geradeaus der Höhe des Geistes zustrebte. „Per questo visitai l' uscio dei morti, Ed a colui, che l' ha quassù condotto, Li prieghi miei, piangendo, furon porti" (30, 139—141). Dem Fürbittgebet der in die Himmelsseligkeit eingegangenen Geliebten schrieb Dante es zu (Inferno 2, 103 ff.), daß er nach Jahren der Sünde zurückgekehrt war zu ernster Arbeit, zu ernster Buße, und so den Aufstieg zum Himmel wieder fand. Nichts ist für den gläubigen Menschen des Mittelalters selbstverständlicher, als daß die Seele dessen, den wir liebten, vom Jenseits her mit seinem Gebet unserer Seele helfe, und Dante fühlte tief die Wohltat seiner Fürbitterin. Er beschloß, dies große Liebeswerk zu besingen und von seiner Vollbringerin zu sagen, was noch von keiner Frau gesagt wurde (Ende der Vita nuova), und so entstand die Divina Commedia. Droben im Paradiese sagt er von ihr, er habe sie so große Schönheit strahlen sehen, daß nur ihr eigener Schöpfer sie ganz genießen kann, „che solo il suo Fattor tutta la goda" (Parad. 30, 19—21)[8]. Damit ist jener Beschluß erfüllt; Größeres kann zum Preise einer Frau nicht gesagt werden; hochaufatmend wirft Dante den Rückblick auf sein Lebenswerk und dessen Verhältnis zu Beatrice: „Dal primo giorno ch' io vidi 'l suo viso In questa vita, infino a questa vista, Non m' è il seguire al mio cantar preciso. Ma or convien, che il mio seguir desista Più dietro a sua bellezza poetando, Come all' ultimo ciascuno artista!" (30, 28—33.) Mit innigem Dankeswort nimmt Dante von der Heißgeliebten Abschied. Die ganze unermeßliche Wohltat, die sie ihm erwiesen, faßt er zusammen in die Worte: „Tu m' hai di servo tratto a libertate!" (31, 85). Von der Knechtschaft der Sünde zur Freiheit eines Lebens in der Gnade Gottes zurückgeführt zu sein, das schien Dante ein Erlebnis, groß genug, um hundert Gesänge darüber zu schreiben.

Neben diesem entscheidendsten Geschehen seines ganzen Erdendaseins hat Dante uns in der Commedia zwei andere Erlebnisse als die nächstwichtigsten für sein geistiges Wachsen kenntlich gemacht. Es ist die Bedeutung Vergils für Dantes inneres Reifen

[8] Man darf diesen Satz nicht als Beweis dafür ansehen, daß Beatrice keine einzelne Selige, sondern eine Personifikation der Gnade sei. Denn die Schönheit jeder Seele im Himmel ist, weil durch eine übernatürliche Teilnahme an Gottes Natur begründet, von der Art, daß nur Gott selber ihre ganze Tiefe und ihren ganzen Reichtum auskosten kann.

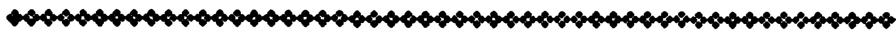
und Arbeiten, und ist das furchtbare politische Schicksal, das in der Verbannung von Florenz ihn traf. Beides tritt in der Commedia — nach dem Beatrice-Erlebnis — überwältigend in den Vordergrund.

„O degli altri poeti onore e lume, Vagliami il lungo studio e il grande amore, Che m' ha fatto cercar lo tuo volume! Tu sei lo mio maestro e il mio autore, Tu sei Solo colui, da cui io tolsi Lo bello stilo, che m' ha fatto onore!" (Inferno 1, 82—87.) Mit diesen Worten leitet Dante uns in das Verständnis der Bedeutung Vergils für sein eigenes Leben ein. Zahlreiche Einzelzüge im Inferno und Purgatorio vertiefen dieses Verstehen. Und das Größte, was er überhaupt nach Beatrice über irgendeinen Menschen sagen konnte, sagt er über Vergil in der Statius-Szene und bei der Beatrice-Begegnung im irdischen Paradies.

Oder kann man höher seine Achtung gegenüber einem Menschen ausdrücken, als es Dante durch den Statius tut, der nach 1200jähriger Fegfeuerzeit noch gern ein Jahr sich ausschlösse von des Himmels Freuden, wenn er dafür mit Vergil hätte leben dürfen? (Purg. 21, 100—102.) Oder kann man heißere Liebe zu einem väterlichen Freunde bekunden, als Dante, da er, im irdischen Paradiese Vergil vermissend, gesteht, daß selbst dies süße Nest der Menschheit mit seinen Freuden ihn nicht zu trösten vermochte: „Ma Virgilio n' avea lasciati scemi Di se; Virgilio, dolcissimo padre, Virgilio, a cui per mia salute dièmi. Nè quantunque perdeo l' antica madre Valse alle guance nette di rugiada, Che, lacrimandó non tornasser adre" (Purg. 30, 49—54).

Was war also der Inhalt des Vergil-Erlebnisses Dantes? Durch ihn war er zum großen Dichter geworden, durch ihn zur ernsten Arbeit zurückgekehrt, durch ihn innerlich ernst und zubereitet worden für die Gnade der Bekehrung. Immer setzt die Gnade Anknüpfungspunkte in der Natur voraus. Gratia supponit naturam. Für Dante war das Studium Vergils, il lungo studio e il grande amore die natürliche Vorbereitung für sein Heil geworden: Virgilio a cui per mia salute dièmi!

Sieht man diese Tatsachen an, so wird es wohl begreiflich, daß Dante auch sie in seinem Lied verherrlichen wollte, und daß er dem Dichter, dem er so viel dankte, zwar nicht hundert Gesänge wie Beatrice, wohl aber 64 zum Lobe zu singen übernahm. Vergil hat ihm die ersten Stufen in den steilen Fels des Heiles gehauen, ihn sollte



drum das heilige Gedicht als Führer feiern, der bis zur Schwelle der Gnade Dante geleitet.

Zwei Seelen aus dem Jenseits waren es, die Dantes tiefste Erlebnisse herbeigeführt hatten: die verstorbene Jugendgeliebte und der antike Heldensänger. Es gab für den wahren Dichter, der sein innerstes Erleben schildern wollte, darum nur die eine Möglichkeit: in einer Jenseitswanderung uns diese Seelen nahe zu bringen, in Jenseitsgesprächen uns sein inneres Verhältnis zu beiden schauen zu lassen.

Das dritte, was entscheidend in Dantes Leben eingegriffen, war, wie schon angedeutet, seine Verbannung aus Florenz. Nicht nur landfremd und arm, unstet und allen Demütigungen ausgesetzt wurde der Dichter durch dieses Geschehnis; die Enttäuschung über seine Mitverbannten vertiefte auch seine politischen Anschauungen, befreite sie von der leidenschaftlichen Enge des Florentiner Parteigetriebes und erweiterte sie zu einer am Lichte der göttlichen Gerechtigkeit sehend gewordenen großen Weltbetrachtung. Auch diesem inneren Erleben konnte er als Dichter am besten Ausdruck geben, wenn er den Standpunkt jenseits der Erdenleidenschaften im hellen Scheine der Ewigkeit selber wählte. So drängte auch dieses innere Erlebnis auf die Wahl des Themas einer Jenseitsdichtung.

Die Commedia ist also in erster Linie aus dem Erlebnis geboren, und ihre Gesänge hallen wider von den Erschütterungen, die in des Dichters Seele noch während der Niederschrift nicht zur Ruhe gekommen waren. Aber da die Erlebnisse Dantes für ihn Ewigkeitsbedeutung hatten, so mußte die dichterische Gestaltung des Erlebten von selbst zum Träger ewiggültiger Gedanken werden.

Der Dichter, der aus Sünde und Weltenttäuschung zur Buße und zum Himmelsheimweh geführt wird, weiß wohl, daß dieser Einzelfall auf Grund allgemein gültiger Gesetze der Gnade und Erlösungsratschlüsse Gottes sich ereignete. Die Erzählung des einmaligen Geschehnisses wird so zum Ausdruck allgemein geltender Wahrheiten. Dadurch erweitert sich die Erlebnisdichtung zum Poema sacro, al quale ha posto mano e cielo e terra (Par. 25, 1). Das ist die Allegorie, wie die Hochscholastik sie verstand. Die Heilige Schrift hat nach Hugo v. S. Victor einen dreifachen Sinn: Sie erzählt geschichtliche Tatsachen (historischer Sinn), lehrt durch diese die unveränderlichen Dogmen (allegorischer Sinn) und zeigt so

die Weise, wie wir sittlich leben sollen (tropologischer Sinn; vgl. De sacramentis VI, Migne 176, 185). Ähnlich spricht Bonaventura: Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est (Breviloquium Prologus § 4), und Dante selber sagt im Convivio II 1: Der erste Sinn (einer Schrift) ist der Wortsinn. Er reicht nicht weiter als das Wort besagt, und ist die Erzählung einer Tatsache. Der zweite heißt allegorischer Sinn. Er verbirgt sich unter dem Mantel dieser Erzählungen und stellt eine Wahrheit dar, verborgen unter einer schönen Lüge: „una verità ascosa sotto bella menzogna". Dante weiß wohl, daß diese dichterische Allegorie nicht ganz übereinstimmt mit der von den Theologen anerkannten. Denn der allegorische Sinn der Bibel besagt nicht, daß die Erzählungen schöne Erfindungen seien, sondern hält an der Geschichtlichkeit des Wortsinnes fest. Aber abgesehen davon, stimmt Dantes Allegorie mit der scholastischen überein: „Inducitur factum singulare, sagt Alexander von Hales in seiner Summa (I, quaestio 1, membrum 1), ad significandum universale." Dieser Satz erschließt uns das Verständnis der Danteschen Allegorie.

Dante will Dinge erzählen, die sich einmal wirklich ereignet haben, die ihn aufs tiefste erschüttert haben, und die er unter der schönen Erfindung einer Jenseitsreise am eindrucksvollsten zu schildern vermag. Es ist warmes Leben, einmaliges Geschehnis, es sind Menschen von Fleisch und Blut, mit tiefen seelischen Beziehungen zueinander, die uns da begegnen. Liebe und Dankbarkeit verknüpft den Dichter mit Beatrice, Bewunderung und Dankbarkeit mit Vergil; teils Freundschaft, teils Haß beseelt ihn gegenüber den im Gedicht auftretenden Bürgern von Florenz; Zustimmung, Mißbilligung, Verehrung und Verachtung bilden die Leiter der Gefühle, die sein Verhältnis zu den großen Gestalten der Welt- und Kirchengeschichte begleiten. Das ganze Gedicht glüht von Gefühl und Leidenschaft, und eben dadurch von jenem Leben, vom frischen, unmittelbaren Leben, das den Leser so packt und aufrüttelt, bis es in seiner Seele mitschwingt, wie des Dichters eigene Seele es erlebt hat. Aber unter dieser historischen Erzählung vergangenen Geschehens liegt die ewige Wahrheit verborgen von der Rettung des Menschen durch Gottes Gnade und Fürbitte der Seligen, einmal geschehen in Dantes Leben, immer sich wiederholend, solange Menschen irren und gerettet werden.



Ist deshalb Beatrice die Personifikation der Gnade? Nie und nimmer. Aber sie hat ihm mit ihrer Fürbitte Gnade erfleht, wie andere heilige Seelen des Himmels auch, und wie es geschehen wird, solange die Verklärten noch gnadebedürftige Mitmenschen auf Erden wissen. Ist sie die Personifikation der göttlichen Weisheit? Nein, denn diese ist Person geworden von Ewigkeit im göttlichen Logos. Ist sie die Personifikation der Kirche? Nein, aber sie zeigt im Auftrag Gottes Dante das Symbol der Kirche, den mystischen Wagen im irdischen Paradiese, an dessen geheimnisvollen Schicksalen sich das Schicksal der Kirche vor Dantes Auge abspielt. Ist sie die Personifikation der Theologie? Nein, aber sie kann dem Dichter, wie alle Seligen des Himmels, die ewigen Geheimnisse der Theologie deshalb mitteilen, weil die Seligen alle schauen, was wir nur glauben, und sie tut es auch in der Divina Commedia, aber sie tut es gar nicht allein, sie tut es, wie viele andere Seligen des Danteschen Paradieses es auch tun, und sie verzichtet sogar darauf, die letzten Erläuterungen im Empyreum selbst zu geben. Sie räumt den Platz dem heiligen Bernhard und läßt den Dichter mit ihm seine Wanderung beenden. Nicht ihre Person ist Allegorie. Ihr einzelnes Handeln nur drückt allgemeine Wahrheiten aus.

Sie weiß als selige Himmelsbewohnerin um Dante, und sie bittet für ihn. Denn die allgemein geltende theologische Lehre lautet: Sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt, quae aguntur et apud viatores et apud damnatos (Thomas Sent. IV, d. 50, q. 2, a. 4, quaestiunc. 3 ad 1). Beatrice hilft dem Dichter nach dem Ratschluß Gottes: Vuolsi così colà, dove si puote, Ciò chę si vuole (Inf. V 23; III 95; VII 11). Denn die Theologie sagt: „quamvis animae sanctorum affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt, quam secundum quod per divinam iustitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est, quod multum proximos iuvant, pro eis apud deum intercedendo." (Thomas ebd. 45, q. 3, a. 1 ad 3.) Beatrice trägt Dante die ewigen Wahrheiten aus dem Glaubensschatz der Kirche vor, denn die zeitgenössischen thomistischen Lehrbücher der Lernjahre Dantes sagen alle, was Thomas von Aquin über die Theologie lehrt: procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum: unser theologisches Wissen geht aus Quellen hervor, die nur im Lichte eines höheren

Wissens erkannt werden, und dieses ist das Wissen Gottes und seiner Seligen (Thomas, Summa theol. 1, q. 1, a. 2). Noch kürzer sagt Thomas Anglicus, des Dante Zeitgenosse: Theologia nostra subalternatur scientiae beatorum ... quia beati cognoscunt Deum quidditative in qua cognitione clarissime videntur omnia principia huius scientiae (Liber propugnatorius contra Ioh. Duns Scotum, Venetiis 1523, q. 8, fol. 5 v.).

Ganz ähnlich wie mit Beatrice steht es mit Vergil. Ist er, wie man gesagt hat, die Personifikation der Vernunft oder der Philosophie? Nein, denn dafür stand dem Dichter sicherlich Aristoteles viel eher zur Verfügung. Er war „der Meister derer, die da wissen" (Inf. IV 131). Aber Vergil war jener Dichter, durch dessen Studium die Seele Dantes den Blick vom Erdenleben ins Totenreich zu lenken lernte und so ihre natürliche Zubereitung für den Bußernst der Gnade fand. Und darum ist Vergils Verhalten voll von Einzelzügen, die mit irgendwelcher allgemein gehaltenen Personifikation nichts zu tun haben. Gleichzeitig jedoch drückt seine ganze Rolle in der Dichtung den allgemeinen theologischen Lehrsatz aus, daß die Gnade an die Natur anknüpft, daß sie sich auch natürlicher Hilfskräfte bedient. Insbesondere bedient sich die Theologie der Gedankenarbeit heidnischer Weiser und Dichter, um, wie Thomas in der Summa contra gentiles sagt (1 c. 9), „die Wahrheit zu bestätigen und die Gegner zu widerlegen".

Ähnliche Allegorie, d. h. Andeutung ewig gültiger Wahrheit durch Erzählung einmaligen Geschehens findet sich in der ganzen Commedia. Ab und zu macht der Dichter eigens darauf aufmerksam, so zum Beispiel in der schon erwähnten Szene vor den Toren der Höllenstadt Dite. In ihr wohnen die Häretiker. Auf ihren Zinnen erscheinen die Furien und rufen die Gorgo herbei, damit ihr Antlitz den draußen zum Eintritt drängenden Dichter erstarren machen solle. Vergil faßt rasch den Bedrohten an und wendet ihn um, damit er dem versteinernden Blick der Gorgo ausweiche. Und hier fügt Dante die Mahnung an die Leser ein: „O voi, ch' avete gli intelletti sani, Mirate la dottrina, che s' asconde, Sotto il velame degli versi strani!" (Inf. IX 61—63). Was ist die „dottrina", die theologische Wahrheit, die unter der Erzählung verborgen liegt? — Wer bei den Häretikern Eingang sucht, dem kann rein natürliche Geisteskraft nicht helfen

gegen den das Heil raubenden Einfluß der Irrlehren. Denn die Häresie bewegt sich auf dem Gebiete des übernatürlichen Glaubens. Ihr Bundesgenosse ist die Sünde im Herzen des von ihr Bedrohten. Daher erscheinen die Rachegöttinnen auf den Zinnen. Der einzige Rat, den die natürliche Vernunft hier geben kann, heißt: weg sich wenden und auf Gottes Hilfe warten, damit das Medusenhaupt des Zweifels die Seele nicht im Unglauben erstarren mache! Und diese Hilfe naht denn im Gedicht alsbald: Über den Styxsumpf kommt ein Himmelsbote, der alles vor sich fliehen macht im ruhigen Schreiten, wie vor der Schlange Frösche fliehen, wenn sie naht. Der Gewaltige tritt vor das Tor. Ein Gertenschlag, und es springt auf. Er aber wandert weiter, wie einer, der andere, größere Sorgen kennt (v. 102). Welch ein Apparat bei den Bewohnern der Ditestadt mit Mauern, Toren, Zinnen, Furien und Gorgonenhaupt! Und welch erhabene Einfachheit bei dem Boten des Himmels mit seiner Gerte! Das ist das Bild für die Truggebäude der häretischen Wissenschaft und die lichte Einfachheit der göttlichen Offenbarung und Gnade.

In allen diesen Teilen des Gedichtes sind nicht die auftretenden Gestalten zur Allegorie oder Personifikation gemacht, nur das Geschehnis selber verbirgt unter der einmaligen Tatsache eine dottrina von allgemeiner Gültigkeit. Daneben kommen in der Dichtung einige wirkliche Personifikationen vor. Lia und Rachel werden von Dante geradeso als bloße Symbole des tätigen und beschaulichen Lebens verwendet, wie es die ganze Theologie des Mittelalters zu tun gewohnt ist. Die tanzenden Mädchen am Wagen, auf dem Beatrice im irdischen Paradiese sich Dante naht, sind lediglich Personifikationen der drei göttlichen und vier sittlichen Tugenden, die von Gott in ewiger Vorausbestimmung, wie jedem getauften Menschen, so auch der reinen Beatrice zu „Mägdlein" mitgegeben sind. Dem Apostel Jakobus sagt Beatrice selber gelegentlich, daß er die Hoffnung „so oftmals in figura darstellte, so oft Jesus den dreien besondere Liebe erwies" (Parad. 25, 31—33). Auch wird man wohl Matelda, von deren eigenpersönlichem Leben uns Dante gar nichts sagt, als reine Personifikation der unschuldigen Menschennatur betrachten dürfen, für welche Dante, vielleicht in Erinnerung an irgendein besonders in Reiz und Unschuld ihm begegnetes Menschenkind, den uns heute ganz inhaltlosen Namen gewählt haben

mag. Die Deutung auf die große Markgräfin von Tuscien hat doch so wenig Grund in dem, was Dante von der schönen Blumenleserin am Lethebach erzählt, wie Pregers Hinweis auf Mechthild v. Magdeburg.

So haben wir in Dantes Gestalten einige reine Personifikationen, deren ganze Schilderung sich erschöpft in den Handlungen, die zur Deutlichmachung der Allegorie notwendig sind. Diese sind aber wohl zu unterscheiden von den lebenswarmen Gestalten, die, voll von Einzelbeziehungen zu Dantes inneren und äußeren Schicksalen, nur durch ihre verschiedenartigen Einzeltaten verschiedene allgemeingültige Wahrheiten andeuten und verständlich machen.

Beatrice und Vergil gehören zu dieser Gruppe, nicht zu jener. Da Beatrice ihre Aufgabe erfüllt hat und im Empyreum vom Dichter scheidet, da nimmt sie nicht als Personifikation der Kirchenlehre, wie man in Philalethes und anderen Kommentaren lesen kann, sich jene eigene Krone, die Märtyrern, Jungfrauen und Lehrern im Himmel nach scholastischer Tradition zuerkannt wird, sondern sie setzt das Kränzlein auf, das ihr als reiner Jungfrau gebührt. Denn trotz der Klatschsucht des Boccaccio haben wir keinen Grund, die von Dante absichtlich nie mit ihrem wahren Namen genannte Geliebte, „die Beatrice von vielen genannt wurde, welche nicht wußten, wie sie zu nennen wäre“ (Vita nuova, Anfang), mit Folco Portinaris Tochter und Simone Bardis ehelicher Gemahlin gleich zu setzen, vielmehr müssen wir dem Dichter glauben, was er uns deutlich zu erkennen gibt, daß sie, die Reine und Heilige, die im Paradiese die Krone der Jungfrauen trägt, und die mit einem Wort der Liebe für Dante gestorben ist, nie einem Manne angehört hat. Daß Beatrices letztes Liebeszeichen in ihrem Erdenleben Dante gewidmet war, muß doch unzweifelhaft den Worten entnommen werden, mit denen der Dichter im 28. Kapitel der Vita nuova von ihrem Heimgang spricht. „Obgleich es vielleicht für den Augenblick gefiele, von ihrem Scheiden von uns ein weniges zu erzählen, ... so würde es mir doch nicht ziemen, davon zu sprechen, weil mich der Gegenstand dann zu meinem eigenen Lobredner machen müßte.“ — Wer diese Worte gelesen hat und die Beatrice des irdischen Paradieses ihre Anklage gegen Dante erheben hört, der weiß, was für ein Kränzlein sie im himmlischen Paradies sich selbst aufs Haupt drückt: im Leben wie im Sterben, im irdischen Paradies wie droben im

Empyreum war und bleibt sie immer die reine, liebevolle Jungfrau, an deren Erdenliebe Dante einst sich rein erhielt, an deren strenger Himmelsliebe er seine krank gewordene Seele wieder genesen sah. Wer sie gewesen ist, wissen wir nicht, aber daß der Name Beatrice ihr Wesen am reinsten aussprach, sagt uns jede Zeile, die Dante über die Unvergleichliche hinterlassen hat. Und weil sie in Wahrheit ihm eine Seligmacherin gewesen, so hat der Dichter in überströmender Dankbarkeit von ihr zu sagen beschlossen, was von keiner Frau jemals gesagt wurde. Und er hat es wunderbar erfüllt.

Vor vielen Jahren war's, da ging ich einst an Anton Baumstarks Seite von einer träumerischen Katakombenwanderung nach Rom zurück. Wir sprachen von der Divina Commedia, in deren Tiefen ich damals erst mit dem Auge des theologiegeschichtlichen Gelehrten hineinzusehen begonnen hatte. Noch waren mir die vielen Schriften über Beatrice unbekannt, deren Gelehrsamkeit ich seither verdauen mußte. Nur meine alten Scholastiker waren mir Führer zu dem Manne, der „viel Jahre lang an diesem heiligen Gedicht, an welches Erd und Himmel Hand gelegt, war mager worden" (Parad. 25, 1—3). Da sagte mir Baumstark das schlichte Wort: „Die Divina Commedia ist ein Liebeslied." — Seitdem ist mir oft und oft dieses Wort des gelehrten Freundes in Erinnerung gekommen. Wenn ich Erlebnis und Allegorie des großen Werkes immer von neuem abwägend überdachte, wenn ich das Lehrgedicht, die gewaltige Bußpredigt, das grause Gerichtslied, den politischen Streitgesang erwogen hatte, so war der wissenschaftlichen Überlegung Schluß doch immer wieder: von Leben sprüht, von Liebe spricht und singt das ganze große, heilige Gedicht, von reinster Menschenliebe, von Liebesfreude und Liebesleid, von Liebestreue und Liebessegen, und das ist sein großes tiefergreifendes Erleben, daß irdische Liebe, wenn sie rein auf Sinnlichkeit gebaut ist, in Sünde und Elend führt, daß sie jedoch, rein auf den Adel der Seele gegründet, die Sünde besiegt, den Tod überdauert, und jene, die sich ihrem reinen Strahl vertrauen, hinführt zur ewigen Gottesliebe, dem Widerschein jener „Liebe, die beweget die Sonne und die anderen Sterne".

◆◆

Der junge Adalbert Stifter in seinen Briefen.

Von Dr. **Wilhelm Kosch**, ehem. Professor an der Universität Czernowitz, in Schloß Ebelsberg bei Linz a. d. D.

Ein deutsches Sprichwort sagt: „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist." Man könnte es auf jeden Briefwechsel anwenden, denn wo gibt sich der Mensch natürlicher als in Äußerungen, die nicht für die Öffentlichkeit bestimmt sind, die nicht gleich Tagebüchern in späteren Zeiten gelesen werden wollen, und die in der Tat alle außerhalb des engsten örtlichen Wirkungskreises vorhandenen Beziehungen widerspiegeln! Hätten wir alle Zeugnisse des schriftlichen Verkehrs von bedeutenden Persönlichkeiten, wie leicht ließe sich ihr Charakterbild, das sonst oft genug von der Parteien Haß und Gunst verwirrte, klar bestimmen, von jeder Übertreibung im guten oder bösen Sinne freihalten. Aber gerade da klaffen oft die empfindlichsten Lücken, besonders aus dem für die Entwicklung wichtigsten Lebensabschnitt, aus der Jugendzeit.

Es gibt Menschen, deren ganzes Dasein einen einzigen großen Zwiespalt darstellt zwischen Sehnsucht und Wirklichkeit, Hoffnung und Erfüllung, Ahnung und Gegenwart, dann aber solche wieder, die nur früh den Kampf um ihr eigenes Ich geführt, später sich jedoch zu einer harmonisch abgerundeten Einheit ihres Lebens gefunden haben. Das sind die Wenigsten, die Glücklichen, die Auserwählten. Zu ihnen gehört Adalbert Stifter. Nirgends wird uns dies offenbarer als aus den Briefen seiner reifenden Mannesjahre. Im 1. Band des im Auftrag der Gesellschaft zur Förderung deutscher Wissenschaft, Kunst und Literatur in Böhmen von Gustav Wilhelm herausgegebenen Briefwechsels Adalbert Stifters (Prag 1916, Robert Lerche. J. G. Calves Universitätsbuchhandlung), der außer einer gründlichen Einleitung 157 teilweise bisher unveröffentlichte

Schriftstücke des Dichters nebst Lesarten und erschöpfenden Anmerkungen umfaßt, können wir seine Entwicklung von 1828 bis 1849, also von seinem 23. bis 44. Lebensjahre, überblicken.

Zwei Fragen vor allem beschäftigten den jungen Stifter unaufhörlich, welche Lebensgefährtin er wählen, welchem Beruf er nachgehen soll. Die unglückliche Liebe zur wohlhabenden Bürgerstochter Fanni Greipl im heimatlichen Böhmerwald wurde von einer anfangs wenig erquicklichen Ehe mit dem deutsch-ungarischen Soldatenkind Amalia Mohaupt abgelöst. Aber über diese Zeit hinaus noch währte der Zweifel, ob er Wissenschaftslehrer, Schriftsteller oder Maler sei. Hinter solchen Dissonanzen in seinem Innern traten die anderen weit zurück. Den Widerstreit zwischen Glauben und Unglauben, konservativer und freisinniger Politik, romantischer und klassischer Kunstrichtung überwand er viel rascher und leichter, ja wir haben den Eindruck, daß sein angeborenes religiöses Gemüt, von erleuchteten geistlichen Lehrern gepflegt, von vornherein auf jenen maßvollen Standpunkt hinlenkt, den sonst oft wohl erst das Alter zu bringen pflegt. Jeder Propaganda abhold, suchte er bloß durch seine Persönlichkeit und sein Lebenswerk zu wirken, als Mensch, als Christ wie als Künstler vom reinen Humanitätsideal des 18. Jahrhunderts merklich beeinflußt. So steht er, wenn wir außerösterreichische Geistesheroen zum Vergleich heranziehen wollen, einem Sailer und Lavater näher als einem Görres, ist er mit Jean Paul verwandter als mit Brentano, kann er zu den Nazarenern Overbeck und Genossen kein rechtes Verhältnis finden, lehnt er die ausgesprochen katholische Auffassung der Eichendorffschen Literaturgeschichte ab. Es war ein Glück für ihn, daß er die Zeit des Kulturkampfes nicht mehr erlebte. Verkörperte Grillparzer das Zeitalter Kaiser Josephs in seiner idealsten Hochblüte, so wurzelte Stifter noch ganz in den Tendenzen Maria Theresias. Der Österreicher ist, so sagt man, immer um eine Generation zurück. Die Kölner Wirren, die am Rhein ein neues Geschlecht erweckten, berührten die Geister an der Donau nicht im mindesten. Den geblümten Schlafrock angetan, wartete der Österreicher im Biedermeierlehnstuhl voll Seelenruhe die Zukunft ab; Stifter tat desgleichen.

Der glühendste Freund, der ehrlichste Liebhaber, der treueste Gatte, so tritt uns Stifter zunächst aus seinen Briefen entgegen. 1829 schreibt er an Fanni Greipl: „Ich fürchte mich schon auf die

Zeit, wo das schöne brüderliche Band sich allmählich lösen wird, und wo der Jugendzeit, der Zeit unbefangenen freudigen Liebens, als eines schönen Traumes gedacht werden wird, der der gemeinen Wirklichkeit Platz machen mußte. Und so wird man von Tag zu Tag ärmer, wie sich eine Jugendfreundschaft nach der andern vom Herzen ablöst; denn nur der ist reich, der geliebt wird und lieben darf. Denn ich habe nichts mehr auf der Welt, wenn ich nicht mehr einen Bruder oder Freund mehr habe, den ich lieben, für den ich fürchten, hoffen und sorgen darf." Und 1836 läßt er sich gegenüber Siegmund Freiherrn von Handel vernehmen: „Jedem Fremden schreibe ich schnell und gleich und wenig, jeden Freund vernachlässige ich, denn mit ihm will ich am Papier wohnen, essen, schlafen, spazierengehen — — kurz recht zu Hause sein — ihn lieben und weit und breit kein Ende machen mit Plaudern." Nichts scheint Stifter rührender als ein starker Mann, der arm wird und weich, weil er an seinem Freunde zweifelt: „Mir war von Kind an jene Stelle des Carlos die rührendste, wo er an Posa zweifelt und ihm die alte Freundschaft im Bilde rückkehrt mit den schönen treuen Augen" (an Adolf Freiherrn von Brenner 1836).

Familienglück betrachtet Stifter als das einzige Gut des Herzens auf Erden, das Weib bedeutet ihm Licht und Leben des Mannes. Nur schwer überwindet er seine Jugendliebe. Bereits ist Amalia Mohaupt seine Braut und er möchte, wenn es ginge, die Gespielin seiner seligsten Tage, die unvergeßliche Fanni, an ihre Stelle setzen. Allein er bezwingt sich. Der unglückliche Schwärmer von ehedem wird, obwohl die hübsche Gattin für sein geistiges Sein und Schaffen nicht das geringste Verständnis zeigt, der beste Ehemann. „O was ist alles Verliebtsein für schales Zeug gegen wahre eheliche Liebe", ruft er einmal aus (an Amalia Stifter 1841). „Das Wort verstehe ich erst jetzt in seinem vollen Umfange, daß Mann und Weib ein Leib sei, wenn Du mir sterben solltest, so hätte ich gar keine Freude mehr auf Erden; denn ich liebe Dich mehr als mein eigenes Leben . . . ." Und sieben Jahre später schreibt er seiner Gattin: „Solange wir beide für einander leben, sind wir glücklich, eins ohne den andern ist ein zerstückeltes Werk, das keinen Zweck mehr hat. . . . . Reichtum, Ansehen, Macht, alles ist unbedeutend und nichtig gegen die Größe des Herzens — das Herz allein ist das einzige Kleinod auf der Welt."

Stifters Liebe und Freundschaft macht beim Menschen nicht Halt. Als man seinen Hund, den „armen Muffi", in die Erde verscharrt, weint er „recht viele und schmerzliche Tränen". Das hängt mit seiner ganzen Weltanschauung zusammen, die im Kleinen, in der Unschuld, in der Natur — hierin berührt er sich mit Rousseau — das wahrhaft Große erblickt. Ihm ist z. B. „die Stadt und ihre Menschen und all ihr Treiben und Wogen und Lärmen verhaßt wie der Tod".

1847 schreibt Stifter seinem Verleger Gustav Heckenast, einem Pastorssohn, dessen Güte und Hilfsbereitschaft er über alles hochschätzt, in dem er mehr den Freund als den Buchhändler verehrt: „Jede G r ö ß e ist einfach und sanft, wie es ja auch das Weltgebäude ist, und jede Erbärmlichkeit poltert wie Pistol in Shakespeare, und die Unkraft lärmt auch und schlägt um sich, wie es die Knaben in ihren Spielen tun, wo sie Männer darstellen."

Daraus erklärt sich Stifters Verhältnis zu den literarischen Zeitgenossen. Er verehrt s e i n e n Goethe, „dessen großartige Ruhe und Heiterkeit den Streit der blinden Leidenschaften in edle Harmonie auflöset", aber ein Romantiker bleibt er gleichwohl; er hat nichts als sein „bißchen Poesie und den Pinsel", nicht einmal „Schutt" von Anastasius Grün, die Wiener literarische Neuigkeit von 1836 kann sich der arme Student kaufen, und wenn ihm „ein Hoffmannscher oder Jean-Paulscher Gedanke entfährt, so preist sich jeder in seinem Herzen und ist froh, daß er gescheiter ist und solider und gesetzter" als er, „der absurde Dinge sagt und satirisch ist und wieder schwermütig". Von Cooper läßt er sich nach den fernen Westwäldern Amerikas entführen und in Heines Manier dichtet er sogar Liebesverse, die er seinen Briefen beischließt. Mit Stelzhamer gibt er ein Sammelwerk über „Wien und die Wiener" heraus. Dem äußerlichen Halm stellt er den innerlichen Grillparzer gegenüber. An zwei Beispielen: Halms „Griseldis" und Grillparzers „Armer Spielmann" deckt er Gegensatz und Übereinstimmung mit seinem Kunstideal auf. Nach dem Erscheinen von Droste-Hülshoffs erstem Buch urteilt er: „Das sind Gedichte", Hebbel dagegen lehnt er natürlich in der schärfsten Form ab. „Die einzige künstlerische Todsünde ist die gegen die ursprüngliche Gottähnlichkeit der menschlichen Seele" (an Aurelius Buddeus 1847). „Hebbel hat", so äußert er sich in dem gleichen Briefe, „ein bestimmtes auffallendes Geschick in Hand-

habung rohen Materials, nämlich der Quadern und Lasten, woraus ein Palast werden soll, nur der Palast wird nie. Darum sind oft große Bilder, scharfe Gedanken, selbst tragische Blitze da, die alle umsonst sind, und einem nur bange machen, weil das Letzte und Eine nicht da ist, zu dem sie harmonisch dienen sollen, die Darstellung der objektiven Menschheit als Widerschein des göttlichen Waltens." „. . . wer hinter dem Donnern dieser Massen die Hohlheit sittlicher Größe findet, den ekelt es als Schwäche an, und es beschleicht ihn wie Verachtung gegen den Dichter; weil, was sich groß gibt, ohne es zu sein, anmaßend ist, und das wegwirft, was gerade Hochachtung bedingt: sittliche Würde. Das Große posaunt sich nie aus, es ist bloß und wirkt so. Meist weiß das Große nicht, daß es groß ist, daher die höchsten Künstler der Welt die lieblichste, kindlichste Naivität haben und dem Ideale gegenüber, das sie immer leuchten sehen, stets demütig sind. Als ich Hebbels Sachen zuerst las, legte ich sie als unbedeutendes, schwaches Gemache von Seite einer Unkraft, die sich nur bläht und sittlich widerwärtig tut, um groß zu scheinen, beiseite; aber in welches Erstaunen geriet ich, als ich hörte, daß man ihn einen Dichter nannte, ja als man Größe in ihm fand." Hebbel war der typische Vertreter des Revolutionszeitalters, wie er denn auch dem imperialistischen Deutschland der Wilhelminischen Epoche besonders ans Herz wuchs. Stifter konnte da nicht mitmarschieren, er verwarf die ganze Zeit, mit ihrer teils offenen, teils verhüllten politischen Literatur.

Zwar ging Stifter nicht so weit wie die ihm persönlich bekannten konservativen Romantiker Radowitz in Berlin und Ringseis in München, allein er stand eher auf der Rechten als auf der Linken. Goldene Worte über den besten Staat, die beste Freiheit, die beste Verfassung, Worte von Ewigkeitsgehalt lesen wir in seinen Achtundvierziger Briefen an die Freunde.

„Ich bin ein Mann des Maßes und der Freiheit", heißt es in einem an Gustav Heckenast, — „beides ist jetzt leider gefährdet, und viele meinen, die Freiheit erst recht zu gründen, wenn sie nur sehr weit von dem früheren Systeme abgehen, aber da kommen sie an das andere Ende der Freiheit an. Nicht in Alleingewalt, sondern in der Verteilung liegt sie." „. . . Das ist der große Unterschied, aus Gehorsam gehorchen oder aus Achtung vor dem

G e s e t z e. Die früher bloß gehorsam waren, die werden nun willkürlich und möchten, daß man ihnen gehorsame; die ihrem inneren eigenen Gesetze Genüge taten, tun es auch jetzt und sind gerecht. Solche sind Männer der Freiheit, die andern müssen es erst werden . . ." . . . „Mancher Ehrenmann ist jetzt plötzlich von bösen Leidenschaften und gierigen Gelüsten beherrscht — er war nämlich nie ein Ehrenmann, sondern seine Triebe waren bloß gehemmt, jetzt fühlt er den Damm weg, und sie strömen aus. Wer ein echter innerer Ehrenmann war, ist es auch jetzt noch, ja sein Gold hat Gelegenheit, noch mehr zu leuchten als früher. Er gab sich auch im alten Systeme seine Gesetze selber, und diese bestehen noch. Darum ist die Freiheit allein der Probestein der Charaktere, und sie macht auch allein die großen Menschen möglich. Selbstbeherrschung bis zur Opferung des Lebens, Maß bis zur Verleugnung der heißesten Triebe ist nur in der Freiheit möglich; denn sonst kann es als Gebundensein, nicht als Selbstbestimmung vorliegen. Unter manchen, die ich kannte, sind die sprudelndsten Stürmer jetzt die, die früher die Schwächsten waren. Sie können eben sich selber nicht widerstehen. Das ist der Stoff zu Tyrannen. Der feste freie Mann läßt dem andern auch Festigkeit und Freiheit, ja er achtet ihn nur, wenn er beides hat; seine Waffe ist gegen den Freien das Wort und der Grund, gegen den Angreifer das Schwert."

Stifter brandmarkt „die u n r e i f e n P o l i t i k e r, die in Träumen, Deklamationen, Phantasien herumirren und doch so drängen, daß nur das ihrige geschehe. Könnte jeder, der die Sache nicht versteht, dies auch nur mit solcher Gewißheit wissen, wie daß er keine Uhr machen kann, und würde er auch mit so viel Bescheidenheit begabt sein, das, was er nicht kann, auch nicht machen zu wollen — so wäre uns fast aus aller Verlegenheit geholfen."

Mit den Augen eines Sehers schaute der Dichter die unmittelbare Zukunft. Als er nur einmal von der Haupttäuschung frei war, „nämlich von der, v o n u n s e r n s o g e n a n n t e n g e b i l d e t e n L e u t e n e t w a s z u h a l t e n", sagte er die nächsten Ereignisse fast buchstäblich voraus. Geradezu prophetisch aber klingen die Worte, die er den verblendeten Anhängern Kossuths beim Abfall Ungarns von Österreich zurief: „. . . Die geblendete ungarische Eitelkeit nahm das Klirren mit einer souveränen Selbständigkeit für Kraft und Hoheit des Landes, hielt Flitter für Sache und jubelte dem

Menschen zu, der doch vor den Augen der Nation in früherer Zeit als Probe schon ein paar große Schwindeleien gemacht hatte, die kläglich ausgingen. Aber wer für das Wissen die Augen zumacht, fällt der Eitelkeit und Parade anheim. Weil er nicht weiß, daß er in seinem eigenen Busen die Feinde seines Glückes trägt, Begierden und Gelüste, so hält er den für einen großen Mann und Redner, der diesen Begierden und Lüsten schmeichelt." Stifter wirft dabei die Frage auf, ob Kossuth wirklich meinte, „sein Ungarn könnte bestehen, auch wenn Österreich ohnmächtig geworden und geblieben wäre? Durch die Slawen wäre es gefallen und schaudervoll durch die Stämme, die von der unteren Donau über das von Österreich verlassene Land hergeflutet wären, vernichtet worden." Was 1848 nur eine Gefahr war, wurde 1919 Tatsache, als ein anderer „Vaterlandserretter" das Werk Kossuths zum geschichtlichen Abschluß brachte.

Angesichts des Zusammenbruchs der Revolution von 1848 beteuerte Stifter im folgenden Jahr Gustav Heckenast: „Das Ideal der Freiheit ist auf lange Zeit vernichtet, wer sittlich frei ist, kann es staatlich sein, ja ist es immer; den andern können alle Mächte der Erde nicht dazu machen. Es gibt nur eine Macht, die es kann: Bildung. Darum erzeugte sich in mir eine ordentlich krankhafte Sehnsucht, die da sagt: Lasset die Kleinen zu mir kommen; denn durch die, wenn der Staat ihre Erziehung und Menschwerdung in erleuchtete Hände nimmt, kann allein die Vernunft, das ist Freiheit, gegründet werden, sonst ewig nie . . . selbst Tod ist süßer als solch ein Leben, wo Sitte, Heiligkeit, Kunst, Göttliches nichts mehr ist, und jeder Schlamm und jede Tierheit, weil jetzt Freiheit ist, ein Recht zu haben wähnt, hervorzubrechen; ja nicht bloß hervorzubrechen, sondern zu tyrannisieren. Das Tier kennt nicht Vergleichung mit dem Gegner, sondern nur dessen Vernichtung. Sind diese Menschen frei? fragte ich oft. Früher lag der Stein der Polizei auf ihren Lastern, jetzt treten dieselben auf, und die Besitzer werden von ihnen zerrissen. Sind sie frei? Darum gibt es nur ein einziges Mittel: Bildung!"

◆◆

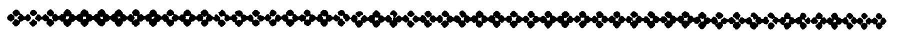
Christlich-orientalische Handschriften-kataloge.

Von Dr. **Felix Haase**, Professor an der Universität zu Breslau.

Die orientalischen Handschriften, welche für die Geschichte der orientalischen Kirchen in Betracht kommen, befinden sich zum größten Teile in europäischen Bibliotheken. Leider ist bisher nur ein sehr kleiner Teil der umfangreichen Bestände veröffentlicht worden. Jedoch sind in den meisten Bibliotheken von sachkundiger Hand Handschriftenkataloge angefertigt worden, aus denen sich ein Einblick in den Reichtum der Quellen gewinnen läßt. Über alle Gebiete des kirchlichen Lebens bringen die orientalischen Handschriften zum Teil bisher unbekannte Materialien, so daß auch die Kenntnis der Handschriftenkataloge bereits eine Bereicherung unseres Wissens über den christlichen Orient bietet. Das wertvollste und umfangreichste Material bringen die syrischen Handschriften; die armenischen, koptischen, arabischen, äthiopischen und abessinischen Handschriften kommen als historische Quellen wenig in Betracht; gleichwohl bieten sie viel Material zur Textkritik des Alten und Neuen Testaments, zur Liturgik, Hagiographie, theologischen Literaturgeschichte, Häreseologie; eine unerschöpfliche Fundgrube für Volksglauben und Frömmigkeit bieten gerade diese Handschriften durch die zahllosen Apokryphen. Da eine stärkere Heranziehung der Handschriften notwendig ist, anderseits verschiedene Kataloge, besonders die arabischen, für die christlichen Kirchen weniger in Betracht kommen, gebe ich im folgenden eine Zusammenstellung der christlich-orientalischen Handschriftenkataloge, welche Material für die Kenntnis der orientalischen Kirchen enthalten.

d'Abbadie, A. Catalogue raisonné de ses manuscripts éthiopiens. Paris 1859.

Adjarian, H. Katalog der armenischen Handschriften in der Bibliothek des Sanassarianinstitutes zu Erzerum. Wien 1900. (Hauptkatalog der ar-



menischen Handschriften, herausg. von der Wiener Mechitaristenkongregation. Bd. VI. Die armenischen Handschriften in der Türkei. Heft 1.)

Adjarian, H. Katalog der armenischen Handschriften in Täbris. Wien 1910. Amsorya XXIII 289—297 368—371; XXIV 52—56 208—211 379—381; XXVI 159—163 536—540 674—683.

Adjarian, H. Katalog der armenischen Handschriften in Täbris. Wien 1910. (Hauptkatalog . . . Bd. VI, Heft 2.)

Adrian, J. Valent. Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae academiae Gissensis. Francofurti a. M. 1840.

Ahlwardt, W. Verzeichnis der arabischen Handschriften. Berlin 1887. (Die Hss.-Verzeichnisse der Kgl. Univ.-Bibliothek zu Berlin. IX. Bd. Buch 21: Biblisch-Christliches.)

Ahlwardt, W. Kurzes Verzeichnis der Landsbergschen Sammlung arabischer Handschriften. Berlin 1885.

Amélineau, E. Notice sur mss. coptes de la bibliothèque nationale renfermant des textes bilingues du Nouveau Testament. Paris 1895.

Amélineau, E. Le ms. copte No. 1° de la Bibliothèque de Lord Zouche. (Proceedings of the Society of Biblical Archaeology X [1883] 135—146.)

Arnold, Fr. Aug., und Müller, August. Verzeichnis der orientalischen Handschriften des Hallischen Waisenhauses. (Sonderabdruck aus dem Programm der lateinischen Hauptschule.) Halle 1876.

Asbath, Paul. Catalogue sommaire de manuscripts arabes. Revue de l'Orient chrétien. II. Sér. t. VII (XVII) 1912, 280—287 449. t. VIII (XVIII) 1913, 241—251.

Assemani, Simon. Catalogo de' codici manoscritti orientali della biblioteca Naniana. Padova I 1787. II 1788. 1792.

Assemani, Stephanus Evodius. Bibliothecae Mediceae Laurentianae et Palatinae codicum mss. orientalium catalogus. Florent. 1742.

Assemanus, Jos. Sim. Bibliotheca orientalis Clementino-Vaticana. 3 tomi. Romae 1719—1728.

Assemanus, Stephanus Evodius, et **Joseph Simonius.** Bibliothecae apostolicae Vaticanae codd. mss. catalogus. Partis tomus primus complectens codices hebraicos et samaritanos. Romae MDCCLVI. Partis primae tomus secundus complectens chaldaicos sive syriacos. Romae MDCCLVIII.

Aumer, Joseph. Die arabischen Handschriften der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München. München 1866. (Catalogus codd. mss. Bibl. Regiae Monacensis I 2.)

B. A. Katalog der armenischen Handschriften der Domkirche in der Armenierstadt Szamosujvać. Handes Amsorya XXVII 690—697; XXVIII 219—228.

Balian, T. Die armenischen Handschriften in der Türkei. I Caesarea. Teil 1 und 2. Konstantinopel. 1892—1893. (Neuarmenisch.)

Baronian, Sukias. Catalogue des mss. arméniens de la bibliothèque nationale. 1867.

Baronian, Sukias, and **Conybeare, F. C.** Catalogue of the Armenian manuscripts in the Bodleian Library. Oxford 1918.

Baumstark, A. Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem. Oriens christianus. Neue Serie I (1911) 103—115 286—314.

Baumstark, A. Syrische und syro-arabische Handschriften in Damaskus. Oriens christianus V (1905) 321—331.

Baumstark, A., Graf, G., Rücker, Ad. Die literarischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem. Oriens christianus. Neue Serie II (1912) 120—136 317—333; III (1913) 128—134 311—327. Nachtrag: III (1913) 120.

Bisconius, Antonius Maria. Bibliothecae Mediceo-Laurentianae catalogus. t. I. Florentiae 1752.

Blanchart, J. Note sur les mss. rapportés d'Abyssinie par la mission Duchesne-Tournet. Paris 1910.

Bolotoff, V. Beschreibung der äthiopischen Hss. aus der Bibliothek des baltischen Bischofs 1886 (Russ.).

Bouriant, U. Notes de voyage. Catalogue de la bibl. d'Anba Hélias. Recueil de travaux relatifs à la philol. et à l'archéol. égyptiennes XI (1889) 131—138.

Brockelmann, Carl. Katalog der orientalischen Handschriften der Stadt-Bibliothek zu Hamburg mit Ausschluß der hebräischen. Teil I. Die arabischen, persischen, türkischen, malaischen, koptischen, syrischen, äthiopischen Handschriften. Hamburg 1908.

Brosset, M. Catalogue de la bibliothèque d'Edchmiadzin. St. Petersburg 1840.

Casio, Michael. Bibliotheca Arabico-Hispana Escurialensis sive librorum omnium manuscriptorum, quos arabice ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositis Bibliotheca coenobii Escurialensis complectitur . . . opera et studio Michaelis Casivi Syro-Maronita, t. I. Matriti MDCCLX. Pars posterior MDCCLXX.

Chabot, J. B. Notice sur les mss. syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis l'an 1874. Journal asiatique. Nouv. sér. VIII (1896) 234—290.

Chabot, J. B. La bibliothèque du couvent de Saint Michel au Fayoum. Journal des Savants. N. S. X (1912) 179—182.

Chabot, J. B. Notice sur les mss. syriaques, conservés dans la Bibl. du Patriarchat grec orthodoxe de Jérusalem. Journal asiat. IX. Sér. 3 (1894) 92—132.

Chaine, Marius. Inventaire sommaire des mss. éthiopiens de Berlin acquis depuis 1878. Revue de l'Orient chrétien. II. Ser. VII (XVII) 1912, 45—68. Separat Paris 1912.

Chaine, Marius. Les mss. éthiopiens de M. E. Delorme. Rev. de l'Orient chrét. II. Ser. VII (XVII) 1912, 113—137.



Chaine, Marius. Bibliothèque Nationale. Catalogue des mss. éthiopiens de la collection Antoine d'Abbadie. Paris 1912.

Chaine, Marius. Catalogue des manuscrits éthiopiens des bibliothèques et musées de Paris, des départements et de collections privées. Revue de l'Orient chrétien. II. Sér. t. IX (XIX) 1914, 3—16. (A suivre.)

Chassinat, E. Fragments de manuscrits coptes en dialecte fayoumique. Le Caire 1888.

Chassinat, E. Les manuscrits coptes de l'Institut français d'archéologie orientale. (Publications de l'Institut français d'Archéologie orientale t. 31.) In Vorbereitung.

Cheikho, L. Les manuscrits arabes de la bibliothèque orientale de l'Université St. Joseph. Les écrivains chaldéens et syriens. (Al-Machriq, VII 33—38 73—79 122—128 276—283 331—336 487—490; IX 660—668. Les écrivains coptes. IX 713—717 755—760.)

Cheikho, L. Les bibliothèques de Damas et des environs d'après Msr. H. Zayat. (Al-Machriq V, 97—106.)

Cheikho, L. Catalogue raisonné des manuscrits historiques de la bibliothèque orientale de l'université St. Joseph. Mélanges de la Faculté orientale de Bayrouth. VI 213—304.

Ciasca, A., et **P. J. Balestri.** Sacrorum bibliorum fragmenta copto-sahidici Musei Borgiani. Romae 1885—1904.

Ciasca, A. I Papiri Copti del Museo Borgiano tradotti e commentati. Roma 1881.

Conybeare, Frederick Cornwallis. A catalogue of the Armenian manuscripts in the British Museum. To which is appended a catalogue of Georgian Mss. in the British Museum by Oliver Wardrop. London 1913.

Crum, W. E. Catalogue of the coptic manuscripts in the British Museum. London 1905.

Crum, W. E. Coptic manuscripts, brought from the Fayyum by W. M. Flinders Petrie. Together with a papyrus in the Bodleian library edited with commentaries and indices by W. E. C. London 1893.

Crum, W. E. Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire No. 8001—8741. Coptic Monuments. Le Caire 1902.

Crum, W. E. Coptic ostraca from the collections of the Exploration Fund, the Cairo Museum and others. The texts edited with translations and commentaries by W. E. C., with a contribution by the rev. F. E. Brightman. London 1902.

Crum, W. E. Catalogue of the Coptic Manuscripts in the collection of the John Rylands-Library. Manchester-London 1909.

Cumont, Fr. Les manuscripts coptes de la bibliothèque Morgan. Académie Royale de Belgique. Bulletin de la classe des lettres et des sciences morales et politiques (1912) 10—13.

Cureton, W. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars II cod. arabicos complectens. Londini 1852.

◆◆

Dalton, O. U. Catalogue of early christian antiquities and objects from the christian east in the departement of British and Mediaeval antiquities and ethnography in the British Museum. London 1901.

Dashian, Jacobus. Katalog der armenischen Handschriften in der k. k. Hofbibliothek in Wien. Wien 1895. (Hauptkatalog I 1.)

Dashian, J. Katalog der armenischen Handschriften in der Mechitaristen-Bibliothek zu Wien. Wien 1895. (Hauptkatalog I 2.)

Delaporte, L. Rapport sur une mission scientifique à Charifé (Liban), Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires XVII fasc. 2. Paris 1908.

Delaporte, L. Catalogue sommaire de mss. coptes de la Bibliothèque nationale. Revue de l'Orient chrétien. II. Sér. t. IV (XIV) 1909, 417—423; V (XV) 1910, 85—96 133—156 392—397; VI (XVI) 1911, 85—99 155—160 239—248 368—395; VII (XVII) 1912, 390—394; VIII (XVIII) 1913, 84—91 411—419.

Diettrich, G. Bericht neu entdeckter handschriftlicher Urkunden zur Geschichte des Gottesdienstes in der nestorianischen Kirche. (Nachr. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen. Philos.-hist. Kl. 1909, 160—218.)

Dillmann, C. A. Catalogus codicum manuscriptorum qui in museo Britannico asservantur — Pars tertia, codices aethiopicos amplectens. Londini 1847.

Dillmann, C. A. Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Bodleianae Oxoniensis pars IV. Codices Aethiopici. Oxonii 1848.

Dillmann, C. A. Codices orientales bibl. reg. Havniensis. Havniae 1857.

Dillmann, C. A. Verzeichnis der abessinischen Handschriften. Berlin 1878.

Dorn. Über die äthiopischen Hss. der kaiserl. Bibliothek zu St. Petersburg. Bulletin de l'Académie impér. t. III, No. 10. St. Petersburg 1837.

Dozy, R. P. A. Catalogus codicum orientalium bibliothecae Academiae Lugdunensis Batav. pars I II (Lugd. Bat. 1851); pars III von B. de Jong et M. de Goeje (1865), t. IV (1866); t. V von M. de Goeje (1873).

Ewald, H. Über die äthiopischen Handschriften zu Tübingen. Zeitschrift f. die Kunde des Morgenlandes V (1844) 164—201.

Ewald, H. Über eine zweite Sammlung äthiopischer Handschriften in Tübingen. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft I (1847) 1—43.

Finck, F. N., und L. Gjandschezian. Systematisch-alphabetischer Hauptkatalog der Kgl. Universitätsbibliothek zu Tübingen. Handschriften a) orientalische. XIII. Verzeichnis der armenischen Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek. Tübingen 1907.

Finck, F. N. Katalog der armenischen Handschriften des Herrn Abgar Joanissiany zu Tiflis. Leipzig-Marburg 1903.

Fleischer, H. O. Beschreibung der von Prof. Dr. Tischendorf i. J. 1853 aus dem Morgenlande zurückgebrachten christlich-arabischen Handschriften. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft VIII (1854) 584—587.

Fleischer, Henricus Orthlieb. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium bibliothecae regia Dresdensis. Accedit Frid. Adolphi Eberti catalogus codicum mss. orientalium bibliothecae ducalis Guelferbytanae. Lipsiae MDCCCXXXI.

Fleischer, H. O. Über einen griechisch-arabischen codex rescriptus der Leipziger Universitätsbibliothek. Zeitschr. d. Deutschen Morgenl. Ges. 1 (1847) 148—160.

Flemming, Joh. Die neueste Sammlung abessinischer Handschriften auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Zentralblatt für Bibliothekswesen. Bd. 23 (1906) 7—21.

Flügel, Gustav. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Kaiserl. Kgl. Hofbibliothek zu Wien. 3 Bde. Wien 1867.

Gallophylax, Germanos. Les „Orientalia" de la Bibliothèque John Rylands. Échos d'Orient 14 (1911) 299—302 357—363.

Gibson, M. D. Catalogue of the Arabic Mss. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. (Studia Sinaitica III.) London 1894.

Gildemeister, Joh. Catalogus librorum manuscriptorum orientalium, qui in bibliotheca academia Bonnensi servantur fasc. I—VII. Bonnae 1864—1876.

Goeje, M. J. de. Catalogus codicum Orientalium s. Dozy.

Goeje, M. J. de, et M. Th. Houtsma. Catalogus codicum arabicorum bibliothecae Academiae Lugduno-Batavae. Editio secunda. Vol. I. Lugd. Batav. 1888.

Goldschmidt, Lazarus. Bibliotheca aethiopica. Vollständiges Verzeichnis sämtlicher äthiopischer Druckwerke. Leipzig 1893.

Goldschmidt, Lazarus. Die abessinischen Handschriften der Stadtbibliothek zu Frankfurt a. M. (Rüppelsche Sammlung). Berlin 1897.

Goodspead, Ethiopic manuscripts from the collection of Wilberforce Eames. American Journal of Semitic Languages XX 235—244.

Gosche, Richard. Verzeichnis der arabischen Handschriften. (Unvollendet.) Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek Berlin, herausgegeben von Pertz. (Der Druck wurde im Jahre 1839 sistiert.)

Gotvald, J. Opisanie arabskich rukopisej, prinadležavšich Bibliotekê Imp. Kasanskago Univers. Kasan 1845/55.

Graf, Georg. Christlich-arabisches. Theol. Quartalschrift. 95, 2 (1913) 161—192.

Graf, Georg. Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem. I. Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter. Oriens christianus N. S. IV (1915) 88—120 312—338; V (1916) 126—147 317—322; VII und VIII (1918) 133—146.

Grébaut, Sylvain. Les mss. éthiopiens de M. E. Delorme. Revue de l'Orient chrétien. 2. Sér. VII (XVII) 1912 113—132; IX (XIX) 1914, 17—23 174—182. (A suivre.)

Griffini, E. Lista dei manoscritti arabi nuovo fondo della biblioteca ambrosiana di Milano. Rivista degli Studi orientali III (1910) 571—594.

◆◆

Griveau, Robert. Notices des mss. arabes-chrétiens entrés à la Bibliothèque nationale depuis la publication du catalogue. Revue de l'Orient chrétien II. Sér. IV (XIV) 1909, 174—188 276—281 337—356; VI (XVI) 1911, 68—71.

Guidi, Ignazio. Catalogo dei codici siriaci, etiopici . . della Biblioteca Angelica di Roma. Firenze 1878.

Haffner, A. Eine äthiopische Handschrift der k. k. Hofbibliothek in Wien zu den pseudo-epiphanischen Werken. Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. 26 (1912) 363—387.

Harfouche. Les ancients couvents des Kesronan. Al-Machriq V 892—898 1038—1042; VI 116—123 448—454 593—598 787—793; IX 94—104.

Harfouche. La bibliothèque Maronite d'Alep. Al-Machriq XVII 21—29 89—101 354—363 599—604.

Hebbelynck, Ad. Les manuscrits coptes-sahidiques du Monastère Blanc. Recherches sur les fragments complémentaires de la collection Borgia. I. Fragments de l'ancien Testament. Louvain 1911. II. Les fragments des évangiles. Louvain 1912. (Vorher in: Le Muséon. Nouv. Sér. XII (1911) 91—154; XIII (1912) 272—362.)

Horn, Paul. Die persischen und türkischen Handschriften des Vatikans. Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. 51 (1897) 1—65.

Houtsma, Th. Catalogus codicum orientalium bibliothecae academiae Lugduno-Batavae vol. VI (1877); vgl. de Goeje.

Hyvernat, H. Vatican syriac Mss. new pressmarks. The catholic University Bulletin IX 94—104.

Hyvernat, H. The J. P. Morgan collection of coptic manuscripts. Journal of biblical literature. XXXI 54—67.

Irmischer, Joh. Konr. Handschriften-Katalog der Kgl. Univ.-Bibl. zu Erlangen. Frankfurt und Erlangen 1852.

Junker, H. Die neu entdeckten christlichen Handschriften in mittel-nubischer Sprache. Oriens christianus VI (1906) 437—442.

Kalemkiar. Handschriften der k. Hof- und Staatsbibliothek in München. (Hauptkatalog der armenischen Hss. II 1.)

Kanajeanz, Stephan. Katalog der armenischen Handschriften des armenischen Nersisian-Seminars zu Tiflis. Tiflis 1893. (Neuarmen.)

Karanianz. Verzeichnis der armenischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin 1883. (Die Hss.-Verzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. 10. Bd.)

Karenian. Hauptkatalog der 2340 armen. Hss. der Bibliothek des heil. Stuhles in Edschmiadzin. 1863 (Armen.).

Keller, A. Äthiopische Handschriften in Tübingen. Serapeum X (1849) 379.

Khossian. Katalog der armenischen Handschriften des Sanassarian-Institutes zu Erzerum. Handes Amsorya XXVI 55—61.

Kluge, Theodor. Bericht über die photographische Aufnahme altgeorgischer Handschriften (in kaukasischen Klöstern für die Berliner Akademie) Sitzungsberichte der Preuß. Akademie der Wissenschaften 1911, 368.



Κοικυλίδης, Κλεόπας. *Κατάλογος ἀραβικῶν χειρογράφων τῆς Ἱεροσολυμικῆς βιβλιοθήκης. Ἐν Ἱεροσολύμαις 1901.*

Κοικυλίδης, Κλεόπας. *Κατάλογος συνοπτικὸν τῶν ἐν τῇ βιβλιοθήκῃ τοῦ ἱεροῦ κοινοῦ τοῦ Π. Τάφου ἀποκειμένων συριακῶν χειρογράφων.* Berlin 1898. (Übersetz. der Chabotschen Verzeichnisse bis auf Hs. 1.)

Krafft, H. Die arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kaiserl. königl. Akademie zu Wien. Wien 1842.

Krall, J. Corpus Papyrorum Rainerii, vol. II. Koptische Texte. Bd. I: Rechtsurkunden. Wien 1895.

Krall, J. Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzherzog Rainer. I (1887) 62—72; II (1887) 43—73; IV (1888) 126—135. (Reste koptischer Schulbücherliteratur.)

Kratschkowsky, J. Neugefundene Apokryphen in arab. Hss. aus 885 bis 886 n. Chr. 1907. (Russ.)

Krymski, A. E. Beiruter Hss. kirchlicher Chroniken des 16.—18. Jahrh. Moskau 1907. (Russ.)

Lagarde, Paul de. Orientalia. Die koptischen Handschriften der Göttinger Bibliothek. (Abhandlungen der kgl. Ges. der Wiss. zu Göttingen. Hist.-phil. Cl. XXIV [1879] 3—62.)

Landauer. Katalog der hebräischen, arabischen, persischen und türkischen Handschriften der kais. Univ. und Landesbibliothek zu Straßburg. Straßburg 1885.

Langlois, Victor. Notice sur le couvent Ibérien du Mont Athos. Journ. as. VI. Sér. t. 9 (1867) 331—351 (Georgische Mss.).

Leipoldt, Joh. Ägyptische Urkunden aus dem kgl. Museum zu Berlin. Koptische Urkunden. Berlin 1904.

Lewis, A. S. Catalogue of the Syriac MSS. in the Convent of S. Catharine on Mount Sinai. (Studia Sinaitica I.) London 1894.

Lewis, A. S., and M. D. Gibson. Forty one facsimiles of dated christian arabic manuscripts with text and english translation. With introductory observations in arabic calligraphy by David S. Margoliouth. Cambridge 1907. Studia Sinaitica No. XII.

Lidzbarski, Mark. Die neuen aramäischen Handschriften aus der Kgl. Bibliothek zu Berlin, in Auswahl herausgeg., übersetzt und erläutert. 1. Bd. Weimar 1896. (Semitische Studien, hrsg. von Carl Pezold, Heft 4—9.)

Littmann, Enno. Die äthiopischen Handschriften im griechischen Kloster zu Jerusalem. Zeitschrift für Assyriologie 15 (1901) 133—161.

Littmann, Enno. Aus den abessinischen Klöstern in Jerusalem. Zeitschrift für Assyriologie 16 (1902) 103—124 363—388.

Lüdtke, W. Der Katalog der armenischen Bibelhandschriften von S. Lazzaro. Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 17 (1916) 68—77.

Macler, Frédéric. Catalogue des mss. arméniens et géorgiens de la bibliothèque nationale. Paris 1908.

Macler, Frédéric. Notices de manuscrits arméniens vus dans quelques bibliothèques de l'Europe centrale. (Journal asiatique, XI. série, II. 1913, 229—284 559—686.)

Magsaudian. Beschreibung und Nachschriften der Handschriften des Klosters des hl. Apostels Thomas in den Kirchen des Oberen Agrulis und der Kirchen des Dorfes Tanakert und einiger Privatmänner (armenisch). Ararat XLV 117—127 218—224 314—318.

Magsaudian. Handschriften von Agrulis und seiner Umgebung. Ararat XLV 384—388 460—465 1003—1012.

Mai, Angelo. Scriptorum veterum nova collectio e Vaticanis codd. edit. IV. Romae 1831. Codices arabici. V 94—100. Codd. aethiopici.

Mai, Angelo. Catalogus codicum orientalium Musei Britannici I (1838).

Manadian. Die neue Numerierung der in Kareneans Katalog verzeichneten Handschriften. Zeitschrift für armenische Philologie II (1904) 29—40.

Margoliouth. Descriptive Liste of Syriac and Karshuni Mss. in the British Museum acquired since 1873. London 1899.

Marr, N. Opisok rukopisej Lewanskago Monastyrja. Moskau 1892. (Armenisch und russisch.)

Michaelis, Joh. Dav. Orientalische und exegetische Bibliothek. Teil I. Frankfurt a. M. 1771. 207—222. (Hebräische Bibelhss. der Ministerial- und Synodalbibliothek) 223—254. Teil II (1772) 209—242. Teil III (1772) 208—215 716—749. Teil IV (1773) 214—232. (Im ganzen erschienen 24 Teile. Frankfurt und Göttingen 1771—1793.)

Mingarelli, J. A. Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis Bibl. Naniana asservatae fasc. I. II. Bononiae 1785.

Möller, J. H. Catalogus librorum tam manuscriptorum quam impressorum qui ab Seetzenio in oriente enti in bibliotheca Gothana asservantur. T. I. P. I. II. Gothae 1825, 1826.

Mommsen, Th. Armenische Hss. der Chronik des Eusebius. Berlin 1895.

Morley, William H. A descriptive catalogue of the historical mss. in the arabic and persians languages, preserved in the library of the R. Asiat. Society of Great Britain and Ireland. London 1854.

Müller, Friedrich. Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek in Wien. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. 16 (1862) 553—557.

Müller, Friedrich. Die armenischen Handschriften des Klosters von Arghana (Wien 1897). Die armen. Hss. von Sewast und Senqus. (Wien 1896.)

Müller, Hermann. Verzeichnis der theologischen Hss. in der Kgl. Universitätsbibliothek zu Greifswald. (Neuer Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekswissenschaft 1875, 312—317 346—349 377—380. 1876, 13—19.)

Nallino, Carlo Alfonso. I manoscritti arabi, persiani, siriaci e turchi della biblioteca nazionale e della r. accad. delle scienze di Torino. Torino 1900. (Estratto dalle Memorie della R. A. delle Scienze di Torino. Serie II t. L.)

Nau, F. Notices des Mss. syriaques, éthiopiens et mandéens, entrés à la Bibliothèque nationale de Paris depuis l'édition des catalogues. Revue de l'Orient chrétien. II. Sér. VI. (1911) 271—323.

Naumann, Guil. Rob. Catalogus librorum manuscriptorum, qui in bibliotheca senatoria civitatis Lipsiensis asservantur. Codices orientalium linguarum descripserunt Henr. Orthlieb Fleischer et Franz. Delitzsch. Grimmae MDCCCXXXVIII.

Nessel, Daniel de. Catalogus sive Recensio specialis omnium codicum manuscriptorum Graecorum, necnon linguarum orientalium, augustissimae bibliothecae Caesareae Vindobonensis, quam in publicam lucem edidit D. de N. Vindobonae MDCXC.

Neumann, Karl Friedrich. Verzeichnis der armenischen und chinesischen Handschriften, welche Alexander von Humboldt von seiner Reise nach Rußland mitgebracht und der Kgl. Bibliothek zu Berlin geschenkt hat. (Preuß. Staatszeitung 1830, Nr. 83. Jahrbücher [Berliner] für wissenschaftliche Kritik 1830 [Februar]. Anzeigeblatt Nr. 2.)

Nicoll, Alexander. Bibliothecae Bodleianae codicum mss. orientalium catalogus. Partis secundae volumen primum Arabicos complectens. Oxonii MDCCCXXI.

Oestrup, J. Ueber zwei arabische codices sinaitici der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 51 (1897) 453—471.

Palean, Trdat. Publication der Schule der Beneficiaten des Klosters des hl. Johannes des Täufers in Caesarea. Catalog der armenischen Handschriften in der Türkei. Teil I. Die Provinz Caesarea. 1. Lieferung. Katalog der armenischen Handschriften des Klosters des hl. Sergius in Caesarea, verfaßt von Dr. Trdat Palean, Vorstand der Armenier in Caesarea. Konstantinopel 1892. (Neuarmenisch.) 2. Lieferung. Katalog der armenischen Handschriften der Kirche der hl. Gottesgebärerin in Caesarea und der Kirche des hl. Georg in Kirsekir, verfaßt von Dr. Tr. P. Konstantinopel 1893 (Neuarmenisch).

Palmer, H. Catalogue of the Oriental Mss. in the library of Kings College. Cambridge 1867.

Palmieri, A. Le scoperte importanti del Marr nei monasteri del Sinai e della Palestina. Bessarione 2 VI 105—109 282—285.

Parisot, J. La bibliothèque du Séminaire syrien de Chafé. Revue de l'Orient chrét. 4 (1899) 150—174.

Parthey. Die koptischen Handschriften in Rom. Monatsberichte der Berliner Akademie 1869, 276—307.

Perini. Catalogo dei codici manoscritti ed oggetti portata dalla Oriente nel 1879 dal P. Agostino Ciasca Agostiano. Bessarione 2 VI 58—71, 258—281.

Pertsch, Wilhelm. Die orientalischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek in Gotha. I. Die persischen Handschriften (Wien 1859). II. Die türkischen Handschriften (ebd. 1864). III. Die arabischen Handschriften 1. Bd. (Gotha 1878); 2. Bd. (1880); 3. Bd. (1881); 4. Bd. (1883).

◆◆

Pertsch, Wilhelm. Verzeichnis der türkischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Berlin 1889. (Die Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin. 6. Bd.)

Platt. A catalogue oft the Ethiopic biblical manuscripts in the Royal library of Paris. London 1823.

Pleyte, W., et P. A. Boeser. Manuscrits coptes du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide publiés d'après les ordres du gouvernement. Leide 1897.

Pusey. Bibliothecae Bodleianae codices mss. orient. catalogus II 2.

Rabbath. Les documents orientaux dans les bibliothèques de Paris (Al-Machriq VI 10—14 85—91 501—509).

Rahlfs, Alfred. Ueber einige alttestamentliche Hss. des Abessinierklosters St. Stefano zu Rom. (Mitteilungen des Septuagintaunternehmens der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. 3. Bd. 1. H. Berlin 1818.)

Reich, Nathanael. Koptische Manuskripte aus der Kgl. Hof- und Staatsbibliothek in München. Wiener Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes XXVI (1912) 337—349. (Ein vollständiger Katalog der koptischen Handschriften in München ist in Vorbereitung.)

Reiche, Joh. Ev. Manuscriptorum CXXXV orientalium bibliothecae electoralis Dresdensis catalogus. (Memorabilien von Heinrich Eberhard Gottlob Paulus. St. IV [Leipzig 1793] 1—20.)

Renaudin. Questions religieuses orientales. Paris 1913 (p. 223—227; koptische Handschriften).

Renaudin. Les mss. liturgiques coptes de la bibliothèque nationale de Paris. Bessarione 2 II 229 ff.

Rhodokanakis, N. Die äthiopischen Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien. Wien 1906 (Sitzungsber. der kais. Akademie der Wiss. zu Wien, Phil.-hist. Kl. CLI).

Riedel, Wilhelm. Der Katalog der christlichen Handschriften in arabischer Sprache von Abu'l Barakât (Nachrichten der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Kl. 1902, 635—702).

Rieu, Charles. Catalogue of the Persian Mss. in the British Museum. 3 vol. London 1879—1883.

Rieu, Charles. Supplement to the catalogue of the arabic manuscripts in the British Museum. London 1894.

Roediger (Trumpp et **Krapf).** Catalogus codicum manuscriptorum biblioth. reg. Monacensis. Tomi primi pars quarta. Monachi 1875 (Äthiopische Handschriften).

Rosen, Victor. Remarques sur les manuscrits orientaux de la collection Massigli à Bologna suivies de la liste complète des mss. arabes de la même collection. Rom 1885.

Rosen, V., et **J. Forshall.** Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in museo Britannico asservantur. Londini 1838.

Rossi, Fr. I papiri copti del Museo Egizio di Torino trascritti e tradotti da Torino. 1888—1898 (Memorie della R. Acad. della scienze di Torino).

Conti Rossini, C. Notice sur les mss. éthiopiens de la collection d'Abbadie. Journal asiatique 10. Ser. XIX (1912) 551—578; XX 5—73 449—494; 11. Ser. 2 (1913) 5—64. (A suivre.)

Conti Rossini, C. Manoscritti ed opere abissine in Europa. Rendiconti della reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche, filologiche VIII (1899) 606—637.

Conti Rossini, C. I manoscritti etiopice della missione cattolica di Cheren (Rendiconti . . . vol. XIIII f. 7. 8. 1904).

Rustafjaell, Robert de. The light of Egypt from recently discovered predinastic and early christian records. London 1909 (p. 101—140 kopt. Mss.).

Sachau, Eduard. Kurzes Verzeichnis der Sachau'schen Sammlung syrischer Handschriften nebst Uebersicht des alten Bestandes. Berlin 1885.

Sachau, Eduard. Verzeichnis der syrischen Handschriften der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Berlin 1899 I. II. (Handschriftenverzeichnis der Kgl. Bibl. Bd. XXIII.)

Sachau, Eduard. Ueber syrische Handschriftensammlungen im Orient. Mitteilungen des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Jahrg. II (1900) Abt. 2 Westasiatische Studien 43—47.

Sarghissian, B. Grand catalogue des mss. arméniens de la bibliothèque des P. P. Mekhitharistes de St. Lazare I (arm.). Venedig 1914.

Schäfer, H., und K. Schmidt. Die altnubischen christlichen Hss. der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akad. d. Wiss. (1907) 602—613.

Scher, Addai. Catalogue des manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque épiscopale de Séert (Kurdistan) avec notes bibliographiques. Mossoul 1905.

Scher, Addai. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du couvent des Chaldéens de Notre-Dame des Semences. Journal asiatique X. Sér. VII (1906) 479—512, VIII (1906) 55—82.

Scher, Addai. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés à l'archevêché chaldéen de Diarbékr. Journ. asiat. X. Sér. X (1907) 331—367 385—452.

Scher, Addai. Notice sur les manuscrits syriaques conservés dans la bibliothèque du Patriarchat chaldéen de Mossoul. Revue des bibliothèques 17 (1907) 237—260.

Scher, Addai. Notice sur les manuscrits syriaques et arabes conservés dans la bibliothèque de l'Evêché chaldéen de Mardin. Revue des bibliothèques 18 (1908) 64—95.

Scher, Addai. Notice sur les manuscrits syriaques du Musée Borgia, aujourd'hui à la bibliothèque vaticane. Journal asiatique X Sér. XIII (1909) 249—284.

Schodde, Georg. Beschreibung einer äthiopischen Handschrift der Kgl. Bibliothek zu Dresden. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXX (1876) 297—301.

Seetzen, U. J. Verzeichnis der für die orientalische Sammlung in Gotha zu Damaskus und Jerusalem angekauften orientalischen Manuskripte und gedruckten Werke, Kunst und Naturprodukte. Leipzig 1810.

Shedd, W. A. Catalogue of syriac mss. in the library of the Museum Association of Oroomiah College. Oroomiah 1898.

de Slane. Catalogue des manuscrits arabes. Paris 1883—1895 (Bibliothèque Nationale).

Smith-Lewis, A. Catalogue of the syriac manuscripts in the convent of S. Catherine on mount Sinai. (Studia Syriaca I.) London 1894.

Smith, R. Payne. Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecae Bodleianae. Pars sexta, codd. Syriacos, Carshunicos, Mandaeos complectens. Oxonii 1864.

v. Soden. Bericht über die in der Kubbeth von Damaskus gefundenen Handschriften. Vorläufige Nachricht über mehrere christlich-orientalische Literaturen der Kreuzzugsperiode. Sitzungsber. d. Kgl. Preuß. Akademie d. Wiss. 1903.

Sprenger, A. A catalogue of the Bibliotheca orientalis Sprengeriana. Gießen 1857.

Steinschneider, Moritz. Die hebräischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in München. München 1875. (Catalogus cod. mss. Bibliothecae Regiae Monacensis t. I, p. I.)

Steinschneider, Moritz. Katalog der hebräischen Handschriften in der Stadtbibliothek zu Hamburg und der sich anschließenden in anderen Sprachen. Hamburg 1878. (Katalog der Hss. in der Stadtbibliothek zu Hamburg. Bd. I.)

Tattam, H. A catalogue of the rev. H. T.: Coptic and Sahidic Mss. purchased or copied in Egypt. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 7 (1853) 94—97.

Tischendorf, Friedr. Const. Anecdota sacra et profana ex Oriente et Occidente allata sive Notitia codicum Graecorum, Arabicorum, Syriacorum, Copticorum, Hebraicorum, Aethiopicorum, Latinorum, cum excerptis multis maximam partem Graecis et XXXV scripturarum antiquissimarum Speciminibus (Lipsiae 1865) p. 17—77: Manuscripta Tischendorfiana bibliothecae universitatis Lipsiensis.

Tischendorf, Friedr. Const. Die Manuscripta Tischendorfiana in der Universitätsbibliothek zu Leipzig, mit Einschluß der übrigen von Prof. Dr. Tischendorf von seiner orientalischen Reise mitgebrachten und teils der Kgl. Dresdner Bibliothek, teils der Leipziger Universitätsbibliothek übergebenen Manuskripte, in griechischer, syrischer, koptischer, arabischer, arabisch-drusischer, georgianischer, äthiopischer Sprache. In: Serapeum VIII (1847) 49—61 65—78.

Tornberg, C. J. Codices orientales bibliothecae regiae Universitatis Lundensis. Lund. 1853.

Turaieff, B. Aethiopische Manuskripte von St. Petersburg. St. Petersburg 1906. (Russ.)

Uri, Johannes. Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum orientalium videlicet hebraicorum, chaldaicorum, syriacorum, aethiopicorum, arabicorum, persicorum, turcicorum, copticorumque catalogus iussu curatorum preli academici. Pars prima Oxonii 1787 (p. 1—98 : Codd. syriaci una cum carshunicis sive arabicis charactere syriaco expressi; 128 ff.: codicis christiani litera et sermone arabicis expressi; 318—327 : Cod. coptici).

Vollers, Karl. Katalog der islamischen, christlich-orientalischen, jüdischen und samaritanischen Handschriften der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Mit einem Beitrag von Joh. Leipoldt. Leipzig 1906. (Koptische Hss. S. 383—427.) (= Katalog der Hss. der Universitätsbibliothek zu Leipzig. Bd. II.)

Vollers, Karl. Mitteilung über einige handschriftliche Erwerbungen der Kgl. Bibliothek zu Berlin. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft XXXVIII (1884) 567—580.

Wardrop, O. Georgian manuscripts at the Iberian monastery on the Mount Athos. The Journal of Theological Studies 1911 (XII) 593—602. (Englische Übersetzung des russischen Katalogs von A. Tsagarelli, Petersburg 1886.)

Wepler, J. H. Nachricht von denen auf Hochfürstl. Casselischer Bibliothek befindlichen morgenländischen Handschriften. Progr. des Colleg. Carolin. Cassel 1778.

Wepler, J. H. Beschreibung der auf Hochfürstl. Casselischer Bibliothek befindlichen arabischen Handschriften mit mauritanischen und kufischen Charakteren. (Hessische Beiträge zur Gelehrsamkeit und Kunst. I. Frankfurt a. M. 1785. 3. S. 488—495.)

Wetzstein, J. H. Katalog arabischer Manuskripte in Damaskus gesammelt von Dr. H. W. Berlin 1863.

Wright, W. List of the Magdala collection of Ethiopic mss. in the British Museum. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 24 (1870) 599—616.

Wright, W. Catalogus codicum manuscriptorum orientalium, qui in Museo Britannico asservantur. 1846.

Wright, W. Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. London t. I 1870, II 1871, III 1872.

Wright, W. Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1847. London 1877.

Wright, W. A catalogue of the Syriac Manuscripts preserved in the library of the University of Cambridge, with an introduction and appendix by St. A. Cook. Cambridge 1901.

Wüstenfeld, Ferd. Koptisch-arabische Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek (zu Göttingen). Nachrichten von der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften 1878, 285—326.

X. The Pierpont Morgan collection of coptic manuscripts. The catholic University Bulletin XVIII 186—190.
Zayyat, Habib. Hazâir el Kuttub. Verzeichnis der arabischen Hss. in Damaskus, Saidnaya, Ma'lûlâ und Yebrûd. Kairo 1903 (arab.).
Zetterstéen, K. N. Die abessinischen Handschriften der Kgl. Universitätsbibliothek zu Upsala. Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft 53 (1897) 508—520.
Zoega, G. Catalogus codicum copticorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur. Romae 1810 — Anastat. Neudruck Leipzig 1903.
Zotenberg, H. Catalogue des mss. syriaques et sabéens (mandaites) de la Bibliothèque nationale. Paris 1874.
Zotenberg, H. Manuscrits Orientaux: Catalogue des mss. éthiopiens (Gheez et Amhariques) de la bibliothèque nationale. Paris 1877.
Catalogus cod. manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. London 1846. Vol. I. Codd. christiani, item theolog., iurid. et histor. muhammadani.
Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Regiae t. I. Parisiis MDCCXXXIX (51—70: Cod. Syriaci; 75: Cod. Aethiopici; 76—99: Cod. Armen.; 99—112: Cod. Arabici).
Catalogue des Mss. et Xylographes orientaux de la Bibliothèque impériale publique de St. Pétersbourg. St. Pétersbourg 1852.
Cataloghi dei codici orientali di alcune biblioteche d' Italia stampati a spese del ministerio della pubblica istruzione. Fascicolo primo e terzo. Firenze 1878, 1886.
Aegyptiorum codicum reliquiae Venetiis in bibliotheca Naniana asservata. Bonnae 1785.
Codices orientales Bibliothecae Regiae Havniensis iussu et auspiciis regis Daniae augustissimi Christiani Octavi enumerati et descripti. Havniae 1846, 1851, 1857. 3 Bde. (Pars altera: Codices hebraicos et arabicos continens.)
Catalogue (alphabetic) of Additions to the Mss. in the British Museum 1841—1912.
Verzeichnis der orientalischen Handschriften aus dem Nachlasse des Prof. Dr. M. Haug in München. München 1876.
Verzeichnis der Handschriften im preußischen Staat. Berlin 1894.
Catalogue des mss. Hébreux et Samaritains de la bibliothèque impériale (Mss. orientaux) Paris 1866.
Catalogue of syriac manuscripts in the library of the museum association of Oroomiah College. Ourmia 1898.
Catalogue alphabétique des mss. arméniens du couvent de St. Lazare à Venise 1880.
Catalogue of the rev. H. Tattam coptic and sahidic mss. purchased or copied in Egypt. Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Ges. 7 (1853) 94—97.
Katalog der Bibliothek der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bd. II. Handschriften, Inschriften, Münzen, Verschiedenes. Leipzig 1900.

IV. Abteilung.

Geschichte.

Die Märtyrer der Katakombe „ad duas lauros“ in Rom.

Von Prälat Dr. **Johann Peter Kirsch**, Professor an der Universität zu Freiburg in der Schweiz.

Verläßt man die Stadt Rom im Osten durch die Porta Maggiore, so bieten sich zwei in der Richtung nach Palestrina führende antike Straßen dar: links die via Praenestina, rechts die via Labicana. Auf der letzteren gelangt man in einer Entfernung von etwa 3 km zu den imposanten Ruinen des Grabmals der Kaiserin Helena, der Mutter Konstantins des Großen, das sich auf einer kleinen Anhöhe links von der Straße erhebt. Neben der in die Ruine eingebauten Kirche sowohl als in der auf der gleichen Seite liegenden Vigna, näher der Stadt zu, befinden sich Eingänge in eine ausgedehnte altchristliche Katakombe Roms, die nach der Ortsbezeichnung dieser Gegend in den alten Quellen „ad duas lauros“ oder „inter duas lauros“ genannt wird. Im vierten Jahrhundert gehörte der Grund und Boden zu beiden Seiten der Straße fast ausschließlich dem kaiserlichen Fiskus. Von der Kirche S. Croce in Gerusalemme (dem kaiserlichen Palaste Sessorianum) an bis in die Gegend von Centumcellae erstreckte sich ein gewaltiges kaiserliches Latifundium, Subaugusta genannt, das aus mehreren großen Landgütern und Villen gebildet worden war. Auf dem kaiserlichen Besitz ward das Grabdenkmal der Kaiserinmutter Helena errichtet[1]. Aber früher schon war hier unter einem Landgut oder einem Villengarten christlichen Privatbesitzes an der via Labicana eine unterirdische Grabstätte für Gläubige der römischen Christengemeinde geschaffen worden, die sich zur ausgedehntesten Katakombe in dieser Gegend im Osten vor den Stadtmauern entwickelte. Die Zeit der ersten

[1] Vgl. Tomassetti, La Campagna Romana III (Roma 1913) 388 f.

Gründung der christlichen Grabstätte läßt sich noch nicht mit Sicherheit bestimmen. Doch kann man den Anfang der Entwicklung zu einem größeren unterirdischen Coemeterium in die Zeit kurz nach dem Jahre 200 verlegen, auf Grund des Datums der ältesten erhaltenen Malereien. Der Bilderschmuck von vier reich ausgemalten Grabkammern wird nämlich von J. Wilpert in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts verlegt [2], und wie die sehr zahlreichen Malereien der Katakombe beweisen, hat sie sich im Laufe des 3. und 4. Jahrhunderts zu der Ausdehnung entwickelt, die sie schon jetzt zeigt, obgleich sie noch nicht vollständig ausgegraben ist.

In diesem Coemeterium fanden mehrere heilige Blutzeugen der römischen Christengemeinde ihre Ruhestätte, wie die ältesten Festkalender der römischen Kirche und die alten Itinerarien zu den Märtyrergräbern der Katakomben beweisen. Die in diesen Quellen vorkommenden Namen von Märtyrern sind die folgenden: Clemens, Castorius, Claudius, Nicostratus, Simpronianus, Simplicius, Gorgonius, Marcellinus und Petrus, Tiburtius, Genuinus, Maximus, Primina (?), eine Gruppe von 30 und eine Gruppe von 40 Blutzeugen. Durch Funde aus der jüngsten Zeit sind hagiographische Probleme, die sich an einzelne dieser heiligen Blutzeugen knüpfen, aufs neue in den Vordergrund gebracht worden. Zweck dieser Untersuchung ist nun, durch kritische Behandlung der Quellen und der Denkmäler festzustellen, was als gesichertes oder sehr wahrscheinliches geschichtliches Ergebnis über diese Märtyrer, ihre Grabstätten und ihre liturgische Verehrung angenommen werden kann.

1. P e t r u s u n d M a r c e l l i n u s. Am klarsten liegen die historischen Tatsachen bezüglich der Gruppe der beiden Märtyrer Marcellinus und Petrus. Ihr Festtag wird im römischen Kalender aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts, der in das sogen. Martyrologium Hieronymianum hineinverarbeitet wurde, unter dem 2. Juni verzeichnet; alle Haupthandschriften des Hieronymianums haben die Namen an diesem Datum [3]. Ebenso bieten die Sakramentarien

---

[2] J. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms I (Textband) 554 ff. (chronologische Liste der Malereien der Katakombe).

[3] Martyrologium Hieronymianum, edd. de Rossi et Duchesne (in Acta Sanctor. Bolland. Nov. t. II) (71) bis (73). Unter dem Datum des 3. Juni, ibid. (73) — (74) scheinen in einer langen Liste die beiden Namen nochmals zu stecken (Marcelli und Petri), wodurch wahrscheinlich die ganze Liste unter Rom kam.

Gelasianum und Gregorianum unter dem gleichen Tage (IV non. Iun.) ihre Festmesse [4]. Die Lage ihrer Grabstätte wird in der Berner Handschrift des Hieronymianums genau angegeben: „Romae in cimiterio inter duas lauros via Lavicana miliario quarto Marcellini presbyteri et Petrus exorcista". Auch die Echternacher Handschrift bezeichnet Marcellinus als Presbyter und Petrus als Exorzist. Diese Angabe über die amtliche Stellung der beiden Blutzeugen stand somit in dem gemeinsamen Urtext, auf den die Handschriften alle zurückgehen, und daher wohl auch in dem stadtrömischen Festkalender, der dem Kompilator des Hieronymianums vorlag. So stammt diese Angabe nicht aus der legendarischen Passio der Märtyrer; sie beruht auf guter Überlieferung und kann ohne Schwierigkeit angenommen werden. Papst Damasus erwähnt in seinem Lobgedicht auf die Heiligen ihre amtliche Stellung nicht [5]. Aus seiner sehr interessanten Mitteilung, daß er als Knabe die Einzelheiten über die Hinrichtung der beiden Märtyrer vom Henker erfuhr, der sie getötet hatte, ergibt sich als die Zeit des Martyriums ohne Zweifel die Diokletianische Verfolgung in Rom, die am heftigsten in den ersten Jahren 304 und 305 in der Hauptstadt wütete. Damit stimmt auch die Umgebung ihrer Grabstätte überein; die ursprünglichen Gänge des Teiles der Katakombe, wo sie beigesetzt wurden, stammen aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts. Das Grab der beiden Märtyrer ist nämlich bei den Ausgrabungen der Jahre 1897 und 1898 in der Katakombe „ad duas lauros" wiedergefunden worden; es bietet eine bisher einzigartige Anlage, die zur möglichst unversehrten Erhaltung der ursprünglichen Grabstätte geschaffen wurde [6]. Die beiden Märtyrer waren nämlich in zwei übereinanderliegenden einfachen Loculigräbern in einem schmalen Gang beigesetzt worden. Um eine größere Kapelle herzurichten, wurde im 4. Jahrhundert, wahrscheinlich durch Damasus, ein entsprechender Raum durch Zerstörung des Felsens um die Gräber herum geschaffen, jedoch so, daß ein Stück Felsblock,

[4] Vgl. Aug. Urbain, Ein Martyrologium der christlichen Gemeinde zu Rom am Anfang des V. Jahrhunderts (Leipzig 1901) 152—154.

[5] Text mit den abweichenden Lesarten zahlreicher Handschriften bei Ihm, Damasi epigrammata (Lipsiae 1895), 34, n. 29. Seither sind zwei Bruchstücke des Originals wiedergefunden worden (siehe unten), die für die Lesart des Textes wichtig sind.

[6] Eingehende Beschreibung mit Grundrissen und Tafeln von Or. Marucchi im Nuovo Bullettino di archeologia cristiana IV (1898) 137—193.

das die beiden Loculi der Märtyrer enthielt, mitten im Raum erhalten blieb und rundum freigelegt ward. Die in der Nähe befindlichen Gräber gewöhnlicher Gläubigen mußten zerstört und die Gebeine anderswohin übertragen werden. Von der oben erwähnten Inschrift des Papstes Damasus zu Ehren der beiden Märtyrer ist bei den Ausgrabungen kein Bruchstück zum Vorschein gekommen. Ein späterer Fund in der Kirche der „Vier Gekrönten" in Rom bot die Erklärung. In dem Brunnen des Kreuzganges bei der Kirche sind nämlich bei den Erneuerungsarbeiten zwei Fragmente der Originalinschrift mit den typischen Damasianischen Buchstaben entdeckt worden [7]. Man kann daraus schließen, daß die ganze Marmorplatte in einer uns unbekannten Zeit in diese Kirche gekommen ist und später zu praktischen Zwecken zerstückelt worden war. Es wurden jedoch in der unterirdischen Kapelle zwei Fragmente eines reichverzierten Bogens aus Marmor gefunden, der zum Schmuck an den beiden Gräbern nebst anderer Marmorbekleidung angebracht worden war und auf denen einige Buchstaben einer zwei Zeilen bildenden Inschrift des Damasus in der charakteristischen Buchstabenform erhalten waren [8]. Die ganze Anlage, die zahlreichen Wandkritzeleien (Graffiti) von Besuchern an den Wänden der Kapelle und in den dazu führenden Gängen beweisen mit Sicherheit, daß der isolierte Felsblock in seinen Loculigräbern die Überreste von hochverehrten Märtyrern barg; und da in einem auf der Wand eingeritzten Gebete die heiligen Petrus und Marcellinus mit Namen angerufen werden und diese die am meisten verehrten Blutzeugen der Katakombe waren, so daß letztere vom 4. Jahrhundert ab nach ihnen benannt ward, so ist an der Richtigkeit der Identifizierung der Grabstätte nicht zu zweifeln. Später entstand über die beiden Blutzeugen eine von den charakteristischen römischen Märtyrerlegenden, die als einzige geschichtliche Grundlage die Namen und die Grabstätte der Heiligen sowie die Angaben der Damasusinschrift hat. Letztere ist am Schluß des Textes wörtlich mitgeteilt [9]. Alle übrigen Einzelheiten über die Wirksamkeit der Märtyrer, ihre Hinrichtung und ihre Beisetzung sind reine Erfindung des Verfassers der Passio.

---

[7] Studi Romani I (1913) 65 f. Ant. Muñoz, Il restauro della chiesa e del chiostro dei ss. Quattro Coronati (Roma 1914) 128, Fig. 172.

[8] Vgl. Die Rekonstruktion des Bogens im Nuovo Bull. l. c. tav. IV.

[9] Acta Sanctor. Bolland. Juni t. I 170—173.

Über der Katakombe entstand im 4. Jahrhundert eine den beiden Heiligen geweihte Coemeterial-Basilika, deren Bau vom Liber Pontificalis dem Kaiser Konstantin zugeschrieben wird [10]. Die Gebeine der beiden Heiligen wurden bekanntlich 827—828 heimlicherweise nach Deutschland gebracht und ruhen in Seligenstadt am Main (Hessen) [11].

2. Gorgonius. Unter den Märtyrerfesten, die am Begräbnistage jährlich von der römischen Gemeinde bei den Grabstätten der Blutzeugen in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts begangen wurden, ist unter dem 9. September auch das Fest des heiligen Gorgonius verzeichnet [12]. Die Ortsangabe wird durch Bezeichnung der Straße ausgedrückt, an der die Grabstätte lag: „in Lavicana". Genauer wird die Lage des Grabes bezeichnet im Martyrol. Hieronymianum, das in allen Handschriften unter dem gleichen Datum des 9. September (V idus Sept.) den Namen bietet, durch die Berner Handschrift: „Romae via Lavicana inter duas lauros in cimiterio eiusdem natale sancti Gorgoni." [13] Der Blutzeuge ruhte somit ebenfalls in der mit dem alten Namen „inter duas lauros" bezeichneten Katakombe. Sein Grab scheint jedoch in einiger Entfernung von demjenigen der Märtyrer Petrus und Marcellinus gelegen zu haben, und zwar in einem mit einer eigenen Treppe ausgestatteten Teile, so daß dieser mit besonderem Namen als „Coemeterium des Gorgonius" unterschieden wurde, da es heißt: „in cimiterio eiusdem." Die gleiche Schlußfolgerung ergibt sich aus dem genauesten der Itinerarien zu den römischen Märtyrergräbern, dem aus dem 7. Jahrhundert stammenden Itiner. Salisburgense; dort heißt es nach Erwähnung des Grabes von Tiburtius (s. unten): „Darnach trittst du in eine Höhle; dort ruhen die heiligen Märtyrer Petrus der Presbyter und Marcellinus der Märtyrer. Darnach in einer weiter im Innern gelegenen Höhle Gorgonius der Märtyrer und viele anderen." Es bestand somit eine gewisse Entfernung zwischen dem Grabe des Gorgonius und der Ruhestätte der beiden zuerst genannten Märtyrer; man mußte unter der Erde in den Kata-

[10] Liber Pontif. ed. Mommsen I 65 f.; vgl. unter Papst Honorius ibid. 172.
[11] Vgl. Bruder, Die heiligen Märtyrer Marcellinus und Petrus (Mainz 1878).
[12] Festkalender im Chronographen von 354, hg. von H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien (Bonn 1911) 4 (in der „Depositio martyrum").
[13] Martyrol. Hieron. ed. cit. (118).

kombengängen eine Strecke weitergehen, um zum Grabe des heiligen Gorgonius zu gelangen [14]. Ich zweifle darum, ob man in einer großen, nahe bei der Krypta der heiligen Petrus und Marcellinus gelegenen Grabkammer, deren Decke ein trefflich erhaltenes Gemälde schmückt, die Gruft des heiligen Gorgonius erkennen kann [15]; die Region unmittelbar neben der Grabstätte jener beiden Heiligen, nach denen die Katakombe genannt wurde, ließe sich kaum mit einem Sondernamen als coem. Gorgonii bezeichnen. Dann macht die ganze Anlage der Galerie I auf dem Plan Taf. XII im Nuovo Bullettino 1888 mit ihren sieben großen Grabkammern, von denen die drei L M N eine zusammenhängende Gruppe bilden, ganz den Eindruck, daß sie erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts geschaffen wurde, um möglichst viele Begräbnisplätze in unmittelbarer Nähe der beiden hochverehrten Blutzeugen Petrus und Marcellinus zu gewinnen. Das Deckengemälde in der einen dieser Kammern (M) wird von Wilpert in das Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts gesetzt [16], also rund um 400; es stammt somit aus einer Zeit, in der noch die unterirdischen Grabräume der Katakomben als Begräbnisplätze benutzt wurden, besonders in der Nähe der Märtyrergräber. Es kann darum sehr wohl als Schmuck der Kammer ausgeführt worden sein, ohne daß ein Märtyrergrab in dieser verehrt wurde. Auf dem in zwei Zonen geteilten Bilde thront zu oberst Christus zwischen Petrus und Paulus, darunter sind die vier Märtyrer Gorgonius, Petrus, Marcellinus, Tiburtius, je zwei rechts und links vom Lamme Gottes dargestellt. Petrus und Marcellinus nehmen die Mitte ein, als die am meisten in der Katakombe verehrten Märtyrer, deren Grab in der Nähe lag. Gorgonius steht zu äußerst links, hatte somit keinen besonderen Ehrenplatz. Das Gemälde vereinigt die vier in dieser

---

[14] Da der Text dieses Itinerars am genauesten die topographischen Angaben bietet, sei er hier mitgeteilt aus de Rossi, Roma sotterranea I 178, Col. III: Ad Helenam via Campana multi martyres pausant. In aquilone parte ecclesia(e) Helenae primus Tiburtius martyr. Postea intrabis in speluncam ibi pausant ss. martyres Petrus presbyter et Marcellinus martyr. Postea in interiore antro Gorgonius martyr et multi alii. Et in uno loco in interiore spelunca XL martyres, et in altero XXX martyres, et in tertio IIII Coronatos et s. Helena in sua rotunda.

[15] Marucchi, im Nuovo Bull. l. c. 183 f., bezeichnet diese seine Ansicht jedoch nur als Hypothese. Es ist die auf dem Plan Taf. XII l. c. mit M bezeichnete Kammer.

[16] Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Taf. 252 253 und 254; Textband S. 496 f. Wilpert hält ebenfalls die Kammer nicht für die Grabstätte des heiligen Gorgonius.

Region des Coemeteriums ad duas lauros beigesetzten Märtyrer, ohne daß man auf das Vorhandensein des Grabes eines unter ihnen in der Kammer schließen könnte.

Auch das Grab des Gorgonius wurde durch Papst Damasus mit einem aus fünf Hexametern bestehenden Lobgedichte geschmückt. Die Marmorplatte, auf der es eingegraben war, wurde im Mittelalter von ihrem Standplatz in der Katakombe weggenommen und in die Kirche San Martino ai Monti gebracht; bei einer Erneuerung des Bodens der Kirche wurde sie zerstört [17]. So ist dieses Mittel zur Feststellung der ursprünglichen Grabstätte vernichtet, denn es wird auch kein Fragment der Inschrift an Ort und Stelle zurückgeblieben sein, um über den Standort des Monumentes und damit über das Märtyrergrab Aufschluß zu geben. Die Angabe des Textes, daß das Grab „Magno sub vertice montis" sich befunden habe, stimmt mit der oben erwähnten Notiz des Itinerars überein; es muß tief im Innern der Katakombe gelegen haben. Wir erfahren weiter, daß ein Altar zur Darbringung des eucharistischen Opfers sich beim Grabe befand, da Damasus von Gorgonius sagt: „Servat qui altaria Christi", wie es auch in einer Damasianischen Inschrift von den Päpsten heißt, die in der Papstkrypta der Kallistuskatakombe ruhten [18]. Dies läßt auf eine größere Krypta oder eine unterirdische Kapelle für die Grabstätte des heiligen Gorgonius schließen.

Über das Martyrium des Blutzeugen haben wir keinerlei Nachricht; es ist auch keine Passio des Heiligen bekannt. Ado, Erzbischof von Vienne (gest. 875), hat in seinem Martyrologium ohne jeden Grund diesen römischen Blutzeugen identifiziert mit dem kaiserlichen Kämmerer gleichen Namens, der unter Diokletian für sein christliches Bekenntnis starb, den Todestag des letzteren vom richtigen Datum auf den 9. September verlegt und eine angebliche Translation der Leiche nach Rom erfunden: lauter Fälschungen, die sich Ado zuschulden kommen ließ [19], da der römische Märtyrer sicher verschieden ist von dem gleichnamigen Blutzeugen aus Nikomedien, dessen Martyrium Eusebius berichtet [20]. Für die Zeit-

[17] Damasi epigr. ed. Ihm 36, n. 31.

[18] ibid. 18, n. 12.

[19] Quentin, Les martyrologes historiques du moyen-âge (Paris 1908) 613 f.

[20] Eusebius, Hist. eccl. VIII, c. 6; ed. Schwartz II 2. Teil 750; vgl. Analecta Bollandiana XVIII (1894) 5—21.

bestimmung des Todes unseres römischen Gorgonius haben wir, da seine Grabstätte noch nicht festgestellt ist, bloß die allgemeinen chronologischen Grenzen der in der „Depositio martyrum" im Chronographen von 354 verzeichneten römischen Märtyrer, nämlich wesentlich die Verfolgungen von der Decischen an bis zur Diokletianischen; diesen Zwischenraum muß man einstweilen offen lassen für das Martyrium des heiligen Gorgonius.

3. Tiburtius. Das erste Märtyrergrab, das von dem oben erwähnten Itinerar angeführt wird, barg die leiblichen Überreste des heiligen Tiburtius. Auch hier bezeugt die topographische Notiz im Berner Kodex des Hieronymianums, daß dieser Blutzeuge in diesem Coemeterium ruhte; denn unter dem 11. August (III idus Aug.) beginnt die Tagesliste folgenderweise: „Romae via Lavicana inter duas lauros Tyburti, Valeriani et Caeciliae virginis"[21]. Die beiden letzteren Namen, die sich auch in den anderen Handschriften finden, sind ein willkürlicher Zusatz des Kompilators des Hieronymianums, der den Genossen eines gleichnamigen Märtyrers Tiburtius, dessen Grab sich an der via Appia in der Prätextatkatakombe befand, und außerdem die heilige Cäcilia auf Grund der Märtyrerakten, die sie mit diesen beiden Märtyrern der Prätextatkatakombe in Beziehung setzten, auch hier an den Namen des Tiburtius der via Lavicana anschloß. Es ist ein Verfahren des Kompilators, das man an mehreren Stellen des Hieronymianums beobachten kann. In der Festmesse des 11. August im Gelasianischen Sakramentar wird in den Orationen nur Tiburtius genannt, ein sicherer Beweis, daß nur sein Andenken an diesem Tage bei seiner Grabstätte „ad duas lauros" begangen wurde[22]. Das Epigramm, das Papst Damasus auf Tiburtius verfaßte und an seinem Grabe aufstellen ließ, ist durch Abschriften überliefert, enthält aber nichts anderes als die Mitteilung, daß der Heilige als Märtyrer starb und die Anrufung seiner Fürbitte für den Dichter[23]. Man hat noch kein Fragment der Originalplatte wiedergefunden und konnte auch auf Grund keiner anderen archäologischen Beweise das ursprüngliche Grab in der Katakombe mit Sicherheit feststellen. Marucchi vermutet es in der kleinen ober-

[21] Mart. Hier. ed. cit. (104).

[22] Sacramentarium Gelasianum, ed. Wilson, 192. Das gleiche gilt von der Festmesse des Gregorianums an diesem Tage.

[23] Damasi epigr. ed. cit. 36, n. 30.

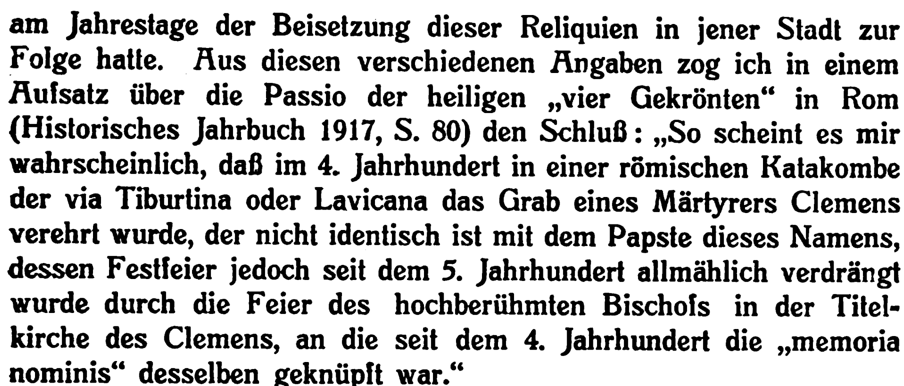
irdischen Kapelle, deren Reste bei der Treppe zur Krypta der heiligen Petrus und Marcellinus erhalten sind und beim Bau der Hauskapelle der neuen klösterlichen Niederlassung hier benutzt wurden [24]. Es ist nicht unmöglich, wenn es sich auch nicht mit Sicherheit beweisen läßt. Der Verfasser der Passio des heiligen Sebastianus, der in seinem erbaulichen Roman ohne jeden geschichtlichen Anhaltspunkt eine ganze Reihe römischer Märtyrer in die Erzählung verflochten und zueinander in Beziehung gesetzt hat, teilt auch dem heiligen Tiburtius eine Rolle zu, indem er ihn zum Sohn des angeblichen Präfekten Agrestius Chromatius macht, seine und seines Vaters Bekehrung zum Christentum schildert und seinen Märtyrertod sowie seine Beisetzung am dritten Meilenstein der via Lavicana erzählt [25]. Geschichtlich ist nur die Persönlichkeit des Tiburtius und die Verehrung seiner Grabstätte in der Katakombe „ad duas lauros". In der oben erwähnten Passio der heiligen Marcellinus und Petrus wird berichtet, Lucilla und Firmina, Verwandte des Märtyrers Tiburtius, die sich bei seiner Grabstätte eine Kammer errichtet hatten, seien durch eine Traumerscheinung von der Richtstätte jener beiden Blutzeugen unterrichtet und angewiesen worden, wie sie deren Leiber beisetzen sollten [26]. Für die Festsetzung der Zeit, wann Tiburtius den Märtyrertod starb, können diese Passiones bei ihrem rein legendarischen Charakter nicht verwendet werden; wegen der allgemeinen Chronologie der Katakombe kann man das Martyrium in die zweite Hälfte des 3. Jahrhunderts oder in die Diokletianische Verfolgung setzen.

4. Clemens. In der „Depositio martyrum" des Chronographen von 354 stehen unter dem 9. November (V idus Nov.) folgende vier Namen: „Clementis, Semproniani, Claui, Nicostrati in comitatum" [27]. Unter dem gleichen Datum bietet das Hieronymianum mitten im Text der Tagesnotiz in allen drei Haupthandschriften „Romae Clementis, Simproni" [28], während in diesem großen Heiligenverzeichnis unter dem 8. November an der Spitze der Notiz mit der Ortsangabe „Romae" folgende vier Namen stehen:

[24] Nuovo Bull. cit. 180 ff.
[25] Acta Sanctor. Bolland. Jan. t. II 265 bis 278; vgl. Aug. t. II 623.
[26] Ibid. Iunii t. I 173.
[27] ed. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien 4.
[28] ed. de Rossi-Duchesne l. c. (141).

„Simforianus (Simpronianus), Claudius, Nicostratus, Castor". Wir haben somit hier ebenfalls eine Gruppe von vier Märtyrern, wie am 9. November in der „Dep. martyrum", und drei Namen sind die gleichen („Claui" ist wohl identisch mit Claudi), nur „Clemens" ist ersetzt durch „Castor". Auf die vier Märtyrer des 8. November im Hieronymianum und die entsprechende Angabe der drei Namen am 9. November in dem Chronographen kommen wir unten zurück; hier möchte ich nur das Problem des „Clemens" behandeln. Der Name erscheint im Hieronymianum nicht bloß unter dem 9. November; auch am 18. Juli (XV Kal. Aug.) findet sich im Anschluß an die heilige Symphorosa von Rom folgende Liste: „Petri Marcelliani Ianuari Dionisi Sinproni Clementis Germani et Hirenei"[29]. Diese Liste gehört aber sehr wahrscheinlich unter die Stadt Dorostorum in Mösien, die an der Spitze der Tagesnotiz mit mehreren Namen von Blutzeugen steht, an die jene obige Liste anzureihen ist. Weiter stehen am 27. Juni (V Kal. Iul.) in einer Liste, die die Namen der sieben Märtyrer der via Tiburtina (zwischen Rom und Tivoli), die von der Legende als die Söhne der heiligen Symphorosa bezeichnet wurden, neben einigen spanischen Blutzeugen enthält, wieder die Namen „Clementis, Marcellini"[30]. Es ist doch auffällig, daß an den beiden Tagesdaten neben römischen Märtyrern der via Tiburtina am 18. Juli Petrus mit Marcellinus und Sinpronius mit Clemens, am 27. Juni Marcellinus mit Clemens angeführt werden; man denkt unwillkürlich an die heiligen Petrus und Marcellinus unseres Coemeteriums der via Lavicana und an den Clemens, der mit drei anderen, darunter zuerst ein Simpronianus, mit der Ortsangabe „in comitatum" im ältesten römischen Festkalender steht. Wir werden unten sehen, daß letzterer Name sehr wahrscheinlich die gleiche Gegend vor den Mauern Roms an der via Lavicana bezeichnet, wie der Name „ad duas lauros". Ein Zusammenhang tritt noch weiter dadurch hervor, daß die ganze oben angeführte Liste des 18. Juli römische Märtyrer enthält und wahrscheinlich dadurch entstanden ist, daß Reliquien dieser Blutzeugen nach Dorostorum gebracht und dort in einer Kirche im Altar niedergelegt wurden, was die Einführung eines besonderen Festes der Heiligen

[29] Ibid. (95).
[30] Ibid. (83).



am Jahrestage der Beisetzung dieser Reliquien in jener Stadt zur Folge hatte. Aus diesen verschiedenen Angaben zog ich in einem Aufsatz über die Passio der heiligen „vier Gekrönten“ in Rom (Historisches Jahrbuch 1917, S. 80) den Schluß: „So scheint es mir wahrscheinlich, daß im 4. Jahrhundert in einer römischen Katakombe der via Tiburtina oder Lavicana das Grab eines Märtyrers Clemens verehrt wurde, der nicht identisch ist mit dem Papste dieses Namens, dessen Festfeier jedoch seit dem 5. Jahrhundert allmählich verdrängt wurde durch die Feier des hochberühmten Bischofs in der Titelkirche des Clemens, an die seit dem 4. Jahrhundert die „memoria nominis“ desselben geknüpft war.“

Diese Vermutung ist bestätigt worden durch einen wichtigen Fund in der Katakombe „ad duas lauros“, der bereits 1913 gemacht worden war, von dem ich jedoch erst nach der Veröffentlichung des obigen Artikels Kenntnis erhielt [31]. Auf dem Landgut an der via Lavicana, unter dem sich das Coemeterium „ad duas lauros“ erstreckt, wurde ein rücksichtlich der bisher bekannten historischen Krypten näher der Stadt zu gelegener Katakombengang freigelegt. Er hatte seine eigene, von der Erdoberfläche aus hinabführende Treppe, mißt etwa 40 Meter Länge und mündet in eine große Krypta, neben der ein kurzer Gang in eine zweite parallel gelegene Grabkammer führt. Der untere Teil der Treppe, die beiden Seiten des langen Ganges und die zwei an dessen Ende befindlichen Krypten, sowie eine unmittelbar davorliegende Kammer waren mit Mauerwerk verkleidet, das die ursprünglichen Loculigräber bedeckte, somit erst in späterer Zeit, frühestens Ende des 4. Jahrhunderts aufgeführt worden war [32]. Zweck dieser Bekleidungsmauern der Wände war somit, wie in der großen Galerie (Spelunca magna) der Prätextatkatakombe, einen sicheren Weg zum Besuche der Kammern am Ende des Ganges zu schaffen. Diese Beobachtung legt den Schluß nahe, daß die letzteren die Grabstätten von öffentlich verehrten Märtyrern enthielten, zu denen der ausgemauerte Gang die frommen Besucher leitete. Zur Gewißheit er-

---

[31] Vergl. darüber R. Kanzler, Scavi nel cimitero dei ss. Marcellino e Pietro nella via Labicana, im Nuovo Bull. di arch. crist. XX (1914), parte 2 a, 65—77; ders. in Studi Romani I (1913) 189 bis 196: L'ultima scoperta di Augusto Bevignani. Or. Marucchi im Nuovo Bull. XXI (1915) 5 bis 11.

[32] Siehe den Grundriß im Nuovo Bull. XX (1914) S. 86 und 1915, tav. I.

hoben wurde diese Annahme durch die Entdeckung mehrerer Wandkritzeleien (Graffiti), die bekanntlich für die seit dem 4. Jahrhundert als Heiligtümer besuchten Grabstätten der Märtyrer charakteristisch sind. In der ersten der beiden Abschlußkrypten war leider der Verputz der Wände fast vollständig heruntergefallen; nur an einer Stelle ist er etwas erhalten, und hier stehen die zwei Namen VRSVS und VALERIANU. Die danebenliegende parallele Krypta hat an zwei Stellen solche Graffiti bewahrt; an einer findet sich der Name LEO PRB und etwas davon abstehend † LEO und DSDED (Deusdedit); an einer anderen Stelle stehen die Buchstaben SCE CLE . . . „die ohne Zweifel SANCTE CLE(MENS) zu lesen sind[33]. Der „Presbyter“ Leo hat seinen Namen in mehreren Grabkammern von Märtyrern an die Wand geschrieben, wie aus zahlreichen bisher entdeckten Graffiti hervorgeht. Ein hier in einer der beiden Krypten ruhender Blutzeuge wird nun in dem letzten Graffito angerufen, in der Vokativ-Form: es ist ein Clemens, und zwar ohne Zweifel der Märtyrer dieses Namens, den wir oben in den ältesten römischen Festverzeichnissen fanden, und dessen Grabstätte mit derjenigen seiner drei Genossen im Chronographen mit „in comitatum“ bezeichnet wird.

Diese Ortsangabe wurde durch de Rossi stets auf die Gegend bezogen, wo das Coemeterium „ad duas lauros“ liegt[34]. „Comitatus“ bedeutet zuerst das kaiserliche Gefolge, Hofstaat; davon konnte sehr gut die weitere Bedeutung: kaiserliche Residenz, Standort des kaiserlichen Gefolges sich bilden. Nun lag hier, wie wir oben (S. 577) sahen, das große kaiserliche Latifundium, das sich an den kaiserlichen Palast des Sessorianum anschloß; die berittene Leibgarde des Kaisers (equites singulares) hatte in dieser Gegend ihr Standquartier; ihr Begräbnisplatz lag ganz in der Nähe der Katakombe der heiligen Marcellinus und Petrus[35]. So konnte sehr gut für das kaiserliche Besitztum Subâugusta im Volksmunde die Bezeichnung „comitatus“ entstehen. Die Entdeckung der Grabkammer des heiligen Clemens bestätigt diese lokale Identifizierung von „In comitatum“ mit dem Coemeterium „ad duas lauros“.

---

[33] Faksimile dieser Graffiti in: Studi Romani I 194 und 195.
[34] Vgl. z. B. Bull. di arch. crist. (1879) 76.
[35] Vgl. Tomassetti, La Campagna Romana III 388 f.

◆◆

Außer der Erwähnung des Namens in den ältesten Kalendarien und in diesem neu entdeckten Graffito kennen wir keine Quelle über diesen heiligen Clemens. Zwei Umstände scheinen mir bewirkt zu haben, daß sein Andenken nicht sehr lange lebendig blieb. Zunächst die hohe Verehrung des Papstes Clemens aus dem Ende des 1. Jahrhunderts, auf dessen Namen eine um die Mitte des 4. Jahrhunderts erbaute und noch bestehende Basilika des alten Titulus Clementis geweiht war, so daß am 23. November in dieser Kirche das Clemensfest feierlich begangen ward [36]. Sodann die Verehrung der Gruppe der „vier Gekrönten" in der ebenfalls erhaltenen, um das Jahr 400 neuerbauten und ihnen geweihten Basilika des Titulus Aemilianae, in der ihr Festtag seit dieser Zeit am 8. November begangen wurde. Die eigenen Namen der in dieser Gruppe vereinigten Blutzeugen, unter denen wahrscheinlich um jene Zeit übrigens Clemens keinen Platz mehr hatte, wurden kaum mehr genannt; von diesem Schicksal wurde der heilige Clemens des Coemeteriums „ad duas lauros" ebenfalls betroffen. Über seine Beziehungen zu dieser Gruppe werden wir im nächsten Abschnitt handeln.

5. Die „vier Gekrönten": Sempronianus, Claudius, Nicostratus, Castor (Castorius). Wie wir oben (S. 585) sahen, enthält das älteste Festverzeichnis der römischen Kirche aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts unter dem 9. November die Namen von vier Heiligen, mit der Ortsangabe ihrer Grabstätte „In comitatum". Am 8. November stehen im Hieronymianum ebenfalls unter „Romae" vier Namen von Märtyrern: Simforianus (Simpronianus), Claudius, Nicostratus und Castor, und am 7. November finden sie sich nochmals mit der allgemeinen Ortsangabe „et alibi" und vermischt mit anderen Namen, in folgender Form: Simfori Nicostrati Gaudi Victoris Castoris Balsami (Codex Epternacensis) — Sinfronii Nicostrati Gaudii Victoris Castori Balsimi (Codex Bernensis) [37]. Es ist kein Zweifel, daß diese Notiz des 7. November nur eine von jenen irrigen Wiederholungen der Heiligen des folgenden Tages ist, wie sie sich jeden Augenblick im Hieronymianum finden. Die Angabe des 8. November ist jedoch ohne jeden Zweifel aus dem

---

[36] Vgl. J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen im Altertum (Paderborn 1918) 36 bis 41.
[37] Mart. Hier. ed. cit. (140).

römischen Festkalender des beginnenden 5. Jahrhunderts in die Sammlung des Hieronymianums übergegangen. In der Berner Handschrift sind die Namen der vier Heiligen eingeleitet durch die örtliche Angabe: „Romae ad Celio monte". Man hielt dies für einen späteren Zusatz dieser Klasse von Handschriften; allein das von P. Hipp. Delehaye veröffentlichte Hieronym. Cambrense, das in einer Handschrift des Kollegiums der heiligsten Dreifaltigkeit in Dublin erhalten ist und eine Verkürzung des Textes der ältesten und besten Handschriftenfamilie, die im Codex von Echternach am vollständigsten überliefert wurde, darbietet[38], enthält gleichfalls diese Ortsbezeichnung: „Romae in Caelio monte natale Simproniani Claudii Nicostrati et Castoris IIII coronatorum." Die Reihenfolge der Namen ist die gleiche wie im Codex Epternacensis, während die Berner Handschrift die beiden letzten Namen umstellt: ein weiterer Beweis, daß dieser neue Text aus der gleichen Handschriftenfamilie stammt wie jener. Da nun der Epternacensis vielfach die Ortsangaben wegließ, die in dem gemeinsamen Urtext aller Handschriften des Hieronymianums standen, während der Bernensis sie beibehielt, so ist durch den Cambrensis sichergestellt, daß in jener gemeinsamen Vorlage die Angabe „in Coelio monte" gestanden hat. Sie geht somit ebenfalls zurück auf den römischen Festkalender aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Die örtliche Angabe entspricht auch durchaus den Tatsachen, wie auch aus dem Zusatz „IIII coronatorum" zu den vier Namen hervorgeht. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts wurde in der alten, sehr wahrscheinlich aus dem 3. Jahrhundert stammenden Titelkirche der Aemiliana (Titulus Aemilianae), die an der Nordseite des Coelius lag, eine neue Basilika als liturgischer Versammlungsraum gebaut, die in einer von einem späteren Umbau stammenden Gestalt heute noch erhalten ist[39]. Diese neugebaute Basilika ward vier unter dem Namen „IIII coronati" zusammengefaßten römischen Märtyrern geweiht, nämlich den vier am 8. November im Festkalender verzeichneten Blutzeugen. Daß diese tatsächlich die Gruppe der „vier Gekrönten" bildeten, ergibt sich nicht bloß aus dem oben angeführten Zusatz des Martyrol. Cambrense, sondern

[38] Analecta Bollandiana XXXII (1913) 309 bis 407.

[39] Muñoz, Il restauro della chiesa e del chiostro dei ss. Quattro Coronati (Roma 1914).

auch aus den drei ältesten römischen Sakramentarien. Das Sacr. Leonianum enthält im November, und zwar für einen Tag vor dem 22. dieses Monats, ein besonderes Meßformular für das Fest: „In natale sanctorum Quattuor Coronatorum“ [40]. Das Gelasianum bietet für den 8. November ebenfalls die Festmesse der Heiligen unter der Überschrift: „In natali sanctorum Quatuor Coronatorum Costiani (= Nicostrati) Claudi Castori Simproniani“ [41]. Im Gregorianum sind in der Tagesoration dieses Festes des 8. November, das für die „vier“ Gekrönten gefeiert wurde, fünf Namen angeführt, nämlich außer den obigen noch ein Simplicius [42]; dies geschah unter dem Einfluß der „Passio“, von der wir weiter unten einige Worte sagen werden. Der Tatbestand ist somit völlig klar und sichergestellt. Gegen Ende des 4. Jahrhunderts ward durch einen uns unbekannten Stifter die Basilika des Titulus Aemilianae neu gebaut und dabei, als Ausdruck der besonderen Verehrung des Stifters, vier Märtyrern geweiht, die unter der Bezeichnung der „vier Gekrönten“ zusammengefaßt wurden. Die ganze liturgische Überlieferung der römischen Kirche kennt als diese vier „Gekrönten“ die vier am 8. November im Hieronymianum genannten Märtyrer. Die hauptsächliche Festlichkeit, unter großer Teilnahme des Klerus und des Volkes von Rom, wurde nun an ihrem Todestag jährlich in der neugebauten Basilika begangen, nicht mehr an ihrer Grabstätte; daher ward im römischen Heiligenkalender am Anfang des 5. Jahrhunderts als Ortsangabe für die Festfeier „in Coelio monte“ eingesetzt, und die Notiz ging aus diesem Kalender in das Hieronymianum über [43].

Die ursprüngliche Grabstätte der heiligen „vier Gekrönten“ befand sich in der Katakombe „ad duas lauros“ oder der heiligen Marcellinus und Petrus. Die drei Itinerarien zu den römischen Märtyrergräbern erwähnen übereinstimmend neben dem heiligen Petrus und Marcellinus und den anderen sicher in dem Coemeterium „ad duas lauros“ ruhenden Blutzeugen auch die „IIII coronati“. Das „Itiner. Salisburgense“ verzeichnet, nach der Grabkammer „in interiore antro“ des heiligen Gorgonius, ebenfalls in unterirdischen

[40] Sacr. Leonianum, ed. Feltoe (Cambridge 1890) 148.
[41] Sacr. Gelasianum, ed. Wilson (Oxford 1894) 203.
[42] Sacr. Gregorianum, ed. Migne, Patr. lat. LXXVIII 147.
[43] J. P. Kirsch, Die römischen Titelkirchen 33—35; dort die weitere Literatur.

Räumen (in interiore spelunca) drei Grabstätten, die Gruppen von Märtyrern bargen, darunter als letzte, „in tertio (loco)" die vier „Gekrönten"[44]. Nach der „Notitia" lagen die Gräber der heiligen Petrus, Marcellinus, Tiburtius, Gorgonius sowie die 40 Soldaten näher bei der Helenarotunde; aber nicht weit davon (et non longe) die „sancti quatuor coronati"[45]. Das „Epitome" des Buches „De locis ss. martyrum" gibt zu der Gruppenbezeichnung der „vier" Gekrönten die fünf Namen an, wie das Gregorianische Sakramentar; doch hat der Verfasser die Namen ohne Zweifel aus der „Passio", nicht aus einer Inschrift an der Grabstätte genommen[46]. Dieser einmütige Hinweis, verbunden mit der oben behandelten Notiz des Festkalenders beweist, daß neben der Verehrung der heiligen vier „Gekrönten" in der ihnen geweihten Basilika des Coelius das Andenken an ihre Grabstätte sich weiter erhielt und daß die Gläubigen auch diese besuchten, um ihrer Andacht zu den Heiligen Ausdruck zu verleihen. Die drei in der „Depositio martyrum" des Chronographen zum 9. November mit Clemens genannten Märtyrer (oben S. 585) sind sicher identisch mit den drei gleichnamigen unter den „vier Gekrönten". Da nun die Ortsbezeichnung „in comitatum" sich auf die Katakombe „ad duas lauros" bezieht, wie wir oben sahen (S. 589 f.), so ergibt sich daraus, daß vor der Errichtung der Basilika Quattro Coronati auf dem Coelius die jährliche Festfeier dieser Märtyrer nur an ihrer Grabstätte abgehalten wurde, wie es dem Ursprung der Märtyrerverehrung entspricht, für die eben das Märtyrergrab Ausgangs- und Mittelpunkt bildete.

Es erheben sich jedoch zwei Fragen, die eine Lösung erheischen: Woher kommt es, daß in der Gruppe der „vier Gekrönten" statt des Clemens der „Depositio martyrum" ein Castor oder Castorius erscheint, während Clemens aus der öffentlichen Verehrung verschwindet? Und woher der Wechsel des Datums im Hieronymianum: 8. statt 9. November?

Was zunächst die letztere Frage betrifft, so ist nicht ausgeschlossen, daß ein Fehler eines Abschreibers in dem uns überlieferten Texte der „Depositio martyrum" vorliegt. Es könnte hier

[44] Siehe den Text oben S. 582, Anm. 14.
[45] de Rossi. Roma sotterr. I 179, Col. V.
[46] Ibid. 178, Col. IV.

VI id. Nov. gestanden haben statt V id.; das irrtümliche Auslassen eines Striches in einer Zahl ist ein öfter in Handschriften vorkommender Fehler. Dagegen spricht allerdings, daß unter V id. Nov. im Hieronymianum, und zwar in allen drei Haupthandschriften an der gleichen Stelle der Tagesnotiz, die Gruppe der zwei Namen „Clementis, Simproni" sich vorfindet, wie wir oben (S. 585) sahen; sie stand in der gemeinsamen Vorlage der beiden Handschriftenfamilien des überlieferten Textes. Wohl wäre es denkbar, weil die Namen mitten im Texte und nicht an der Spitze stehen, daß diese Angabe sich nicht in dem römischen Festkalender aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts vorfand, sondern daß dieser nur die vier Namen unter dem 8. November bot; daß aber der Redaktor einer Handschrift des Hieronymianums aus einem Exemplar des Chronographen, in dem die Gruppe des 9. November vorhanden war wie in dem unsrigen, die beiden ersten Namen der Gruppe unter diesem Datum im Hieronymianum nachgetragen hat. Dabei fand er den Namen „Simpronianus" in der Form „Simpronius" und hielt ihn für einen vom ersteren verschiedenen Heiligen; darum nahm er ihn mit auf, während er die beiden anderen, die schon unter dem 8. November in der gleichen Form standen, wegließ. — Eine andere Möglichkeit wäre die, daß die Festfeier der vier „Gekrönten" in ihrer Basilika auf dem Coelius von Anfang an am Tage v o r dem „dies depositionis" begangen wurde, damit die Gläubigen an diesem letzteren Tage der Gedächtnisfeier an der Grabstätte in der Katakombe der via Lavicana beiwohnen konnten. Da das Fest in der Basilika jedoch von etwa 400 an die hauptsächliche Feierlichkeit war, an der der Papst mit seinem Klerus teilnahm, wurde im Kalender des beginnenden 5. Jahrhunderts nur diese eingetragen. Der Kompilator des Hieronymianums nahm jedoch aus der „Depositio martyrum" des 4. Jahrhunderts auch die Namen „Clementis Simproni" in sein großes Heiligenverzeichnis unter dem Datum des 9. November auf. — Eine dritte Möglichkeit wäre die von einem Abschreiber des Chronographen von 354 irrtümlich gemachte Vereinigung der Namen von zwei verschiedenen, aber aufeinanderfolgenden Tagen der „Depositio martyrum" unter einem einzigen Datum. Ursprünglich hätte dann unter dem V idus Nov. die Gruppe Castor, Sempronianus, Claudius, Nicostratus gestanden, unter VI idus dagegen Clemens; der Abschreiber hätte irrtümlich

mit „V id. Nov. Clementis" angefangen und wäre mit „Semproniani, Claudii, Nicostrati" weitergefahren [47].

Wenn die letztere Hypothese richtig wäre, so hätten wir darin auch die Erklärung, warum in der Gruppe der vier „Gekrönten" Castor statt Clemens steht: letzterer hätte dann nämlich gar nicht zu dieser Gruppe gehört, sondern wäre allein an einem auf den 8. November folgenden Tage als Märtyrer verehrt worden. Die Ersetzung des Clemens durch Castor (Castorius) ließe sich aber wohl noch in anderer Weise erklären. Es wäre nämlich denkbar, daß die Grabstätten der fünf genannten Märtyrer in der Katakombe „ad duas lauros" in unmittelbarer Nähe beieinander lagen; vier von ihnen, nämlich die der „Depositio martyrum" hätten am gleichen Tage den Märtyrertod erlitten, so daß ihr gemeinsames Fest am 9. November begangen wurde. Nach der Errichtung der großen Basilika im Titulus des Clemens (San Clemente) gegen Mitte des 4. Jahrhunderts hätte dann der Stifter der Basilika im nahe dabei gelegenen Titulus Aemilianae diese, unter Ausschluß des Clemens, den Märtyrern Sempronianus, Claudius und Nicostratus und dem weiteren Blutzeugen Castor der Katakombe „ad duas lauros" geweiht. Diese vier wurden im christlichen Volke aus irgendeinem Grunde als die „vier Gekrönten" bezeichnet, so daß die Basilika diesen Namen erhielt und auch nach diesem Namen die Grabstätte der Märtyrer genannt wurde.

Die Ausgrabungen in der Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus können noch Funde zutage fördern, die eine sichere Lösung dieser Fragen ermöglichen. Einstweilen wäre aber wohl denkbar, daß die zwei am Ende des zuletzt ausgegrabenen Ganges der Katakombe gelegenen Krypten, die Graffiti von Pilgern mit der Anrufung SCE CLE(mens) aufweisen, die Grabstätten der fünf genannten Märtyrer, nämlich nicht nur des heiligen Clemens — was sicher ist —, sondern auch der vier „Gekrönten" Simpronianus, Claudius, Nicostratus und Castor (Castorius) enthielten [48]. Ist dies

[47] Vgl. J. P. Kirsch, Die Passio der heiligen „vier Gekrönten", in: Historisches Jahrbuch XXXVIII (1917) 78 f.

[48] Es sind die zwei auf dem Grundriß im Nuovo Bull. 1914 parte 2 a, S. 66, mit 11 und 13 bezeichneten Kammern, die mit Mauerwerk verstärkt sind und von denen besonders 11 Reste von reichem Schmuck aufwies. Auch die mit 10 bezeichnete Krypta könnte ein Märtyrergrab umschlossen haben.

der Fall, dann starben die vier „Gekrönten“ in der Verfolgung des Diokletian; denn kein Denkmal und keine Inschrift des langen Ganges und seiner zahlreichen Kammern weist über Ende des 3. und Anfang des 4. Jahrhunderts in eine frühere Zeit hinauf.

Die heiligen vier „Gekrönten“ kommen in zwei Märtyrerlegenden vor: in der Passio des heiligen Sebastianus und in einer eigenen Passio der vier unter diesem Gesamtnamen begriffenen Blutzeugen. Jedesmal wird ihnen noch ein fünfter Märtyrer beigefügt, aber es ist nie der oben erwähnte Clemens, sondern in der Sebastianuslegende ein Victorinus, in der Passio der vier „Gekrönten“ ein Simplicius. Was die sicher in Rom entstandene Legende des heiligen Sebastianus betrifft, so wird mit Recht von allen neueren Forschern angenommen, daß sie keinerlei geschichtliche Grundlage enthält, sondern daß der Verfasser um die Persönlichkeit des heiligen Märtyrers Sebastianus, der an der via Appia ruhte, eine ganze Reihe von römischen Blutzeugen in willkürlicher Weise gruppiert und auf dieser Grundlage einen erbaulichen Roman eigener Erfindung geschrieben hat. In der erdichteten Erzählung wird Nicostratus zum primicerius, Claudius zum commentariensis, Castorius zum Bruder des ersteren, Simpronianus zum Sohne des letzteren gemacht. Die vier Blutzeugen sollen mit Victorinus wegen ihres christlichen Bekenntnisses unter Diokletian ins Meer geworfen worden sein, eine Grabstätte ihrer Leichen wird nicht angeführt. Die andere, den vier „Gekrönten“ besonders gewidmete Passio verlegt den Schauplatz der Erzählung in die großen Steinbrüche von Pannonien, wo die genannten Blutzeugen mit einem Genossen namens Simplicius als Bildhauer tätig waren und in der Nähe von Sirmium den Märtyrertod erlitten, nachdem sie von Diokletian zum Tode verurteilt worden waren. Im letzten Kapitel der Passio wird dann erzählt, daß zwei Jahre später, am gleichen Tage des 8. November, vier Militärbeamte (cornicularii) der städtischen Präfektur in Rom als Christen hingerichtet und an der via Lavicana beigesetzt wurden. Da man ihre Namen nicht kannte und nicht feststellen konnte, habe Papst Miltiades befohlen, sie unter dem Namen der vier Märtyrer aus Pannonien zu verehren. Diese „pannonische Passio“ wurde, mit Ausnahme des letzten Kapitels, das als ein später in Rom gemachter legendarischer Zusatz angesehen ward,

allgemein als eine wesentlich echte Erzählung angesehen, so daß man die an der via Lavicana in der Katakombe „ad duas lauros" sowie in der Basilika auf dem Coelius verehrten vier Blutzeugen wirklich als pannonische, ursprünglich bei Sirmium begrabene Märtyrer betrachtete, deren Verehrung schon zur Zeit Konstantins des Großen sich nach Rom verpflanzt habe. Allein diese Annahme stößt auf sehr große Schwierigkeiten, die ich glaube dadurch lösen zu können, daß ich auch die „pannonische" Passio als eine legendarische Erzählung nachzuweisen suchte. Auf diese Weise sind die vier „Gekrönten" als römische Blutzeugen gesichert, wodurch sich ihre Grabstätte an der via Lavicana und die Weihe der Basilika auf dem Coelius zu ihrer Ehre sowie ihre Erwähnung im römischen Festkalender aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts von selbst erklären [49]. In späterer Zeit wurden auch noch die vier Märtyrer von Albano, deren Fest in der „Depositio martyrum" am 8. August verzeichnet ist: Secundus, Carpoforus, Victorinus und Severianus mit den „namenlosen" vier „Gekrönten" identifiziert, so daß die Verwirrung noch größer wurde. Man kannte drei Gruppen: die vier Märtyrer der via Lavicana, die stets in Rom verehrt worden waren; die fünf pannonischen Bildhauer der Passio, die aber auch unter der Bezeichnung „vier Gekrönte" verstanden wurden; und die vier Heiligen von Albano. Sie werden in den späteren Quellen bald getrennt, bald in der einen oder anderen Weise identifiziert oder verwechselt [50]. Historisch und liturgisch sicher sind die vier Märtyrer der via Lavicana (neben dem heiligen Clemens, der auch sicher geschichtlich ist) und die vier Blutzeugen von Albano.

6. Maximus, Genuinus (Geminus?). Von den drei Itinerarien zu den römischen Märtyrergräbern nennt der „Epitome de locis sanctorum martyrum" noch zwei weitere Namen im Anschluß an die bisher behandelten Blutzeugen der Katakombe „ad duas lauros": Genuinus und Maximus; die „Notitia" hat den Namen Geminus allein, der offenbar mit Genuinus identisch ist. Von einem

[49] Vgl. den bereits erwähnten Aufsatz im Historischen Jahrbuch 1917, 72 bis 97, zu dem die obigen Ausführungen über den heiligen Clemens und die vier „Gekrönten" zugleich eine Ergänzung bilden.

[50] Über die späteren Martyrologien vgl. Quentin, Les martyrologes historiques (Paris 1908) 504—506.



heiligen Blutzeugen Maximus an der via Lavicana oder in Verbindung mit Märtyrern, die an dieser Straße ruhten, weiß das Martyrologium Hieronymianum nichts; wir müssen diesen Namen daher auf sich beruhen lassen, da auch keine andere geschichtliche, liturgische oder hagiographische Quelle ihn in irgendeinem Zusammenhange mit unserer Katakombe kennt. Der heilige Genuinus hingegen kommt im Hieronymianum vor. Im Codex Epternacensis schließt die Liste des 8. Oktober (VIII idus Oct.) mit folgenden Namen: „Romae, Marcellini, Genuini, Nuvii sanctae Priminae Cilicia Taraci Probi Andronaci depositio beati famulfi." Unter dem 9. Oktober (VII idus) haben die beiden anderen Haupthandschriften Cod. Bernen. und Cod. Wissenburg. folgenden Text: „Romae Marcellini Genuini Novii (Nuuii) et inter duas lauros sanctae Priminae. In Cilicia Taraci Probi et Andronici"[51]. Die Angaben gehören unter das letztere Datum; sie standen im Urtext der drei Handschriften am gleichen Tage, da in den Tageslisten des Oktober im Epternacencis eine irrtümliche Verschiebung eingetreten ist. Nach der Ortsangabe „Romae" folgen somit drei Namen: Marcellini, Genuini, Nuuii (Novii); doch ist letzterer sicher nur eine Wiederholung der fünf letzten Buchstaben des vorhergehenden: „nuini", somit ein irriger Zusatz eines angeblichen zweiten Namens, wie er sich auch in anderen ähnlichen Fällen im Verzeichnis findet. „Marcellini" erinnert sofort an den Märtyrer der Katakombe „ad duas lauros", nach dessen Namen mit dem seines Genossen Petrus das Coemeterium ebenfalls genannt wurde. Genuinus, denn dies ist wohl die richtige Namensform, trafen wir in zwei Itinerarien; er ist offenbar der unter dem 9. Oktober genannte Märtyrer.

Die Ortsbezeichnung „et inter duas lauros", die von der Berner und der Weißenburger Handschrift bewahrt wurde, muß sehr wahrscheinlich mit Genuinus verbunden werden. Dem Wortlaute des Textes nach sollte der topographische Zusatz zwar auf den folgenden Namen „sanctae Priminae" bezogen werden; allein eine Heilige dieses Namens ist für Rom durch keine andere hagiographische Quelle bezeugt. Die Art der Einführung des Namens durch das vorstehende „sanctae" weist auf ein Einschiebsel hin; es ist wahrscheinlich ein Name, der in der Vorlage unserer Handschriften an den Rand ge-

[51] Mart. Hieron. ed. cit. (130).

schrieben worden war und von einem Kopisten an dieser Stelle in den Text gesetzt wurde. Dies lenkt die Aufmerksamkeit auf den Namen „Firminae", der im Epternacensis unter VII idus, in den beiden andern Handschriften unter VIII idus Oct. in einer längeren Liste von Heiligen vorkommt, und zwar unter solchen, die zum Teil Wiederholungen von Märtyrernamen aus dem Orient und aus Afrika bieten [52]. „Primina" könnte wohl eine Verschreibung von „Firmina" sein oder umgekehrt. Wie es mit diesen Heiligen bestellt ist, könnte nur durch kritische Untersuchung der afrikanischen und orientalischen Listen festgestellt werden. Diese Lösung des Vorkommens des Namens „Primina" im Zusammenhange mit der topographischen Angabe scheint mir wahrscheinlicher als eine andere, an die man auch denken könnte, nämlich daß es eine Verschreibung wäre für „Primitiva" oder „Primitivus": ein Name, der für Porto und auch für die weitere Umgebung im Osten Roms im Hieronymianum bezeugt ist [53]; die weitere Untersuchung dieser Sache gehört nicht hierher. Man kann jedenfalls als sehr wahrscheinlich annehmen, daß in einer alten Rezension des uns überlieferten Hieronymianums unter dem 9. Oktober der Märtyrername Genuinus stand, und zwar mit der Ortsangabe des „coemeterium Marcellini et Petri" und „inter duas lauros"; und dieser ist eben der römische Märtyrer, dessen Grabstätte in unserer Katakombe von den beiden Itinerarien angegeben wird. Er wird dadurch als ein geschichtlicher Blutzeuge der römischen Kirche erwiesen, dessen Gedächtnistag jährlich, wenn auch ohne größere Festfeier, begangen wurde. Wir bemerken überhaupt, daß die besondere Feierlichkeit eines Märtyrerfestes, unter größerer Teilnahme von Klerus und Volk am jährlichen Gedächtnistage, seit dem 4. bis 5. Jahrhundert vielfach davon abhing, ob über der Grabstätte des Bekenners eine Basilika errichtet oder eine in der Stadt neugebaute Kirche ihm geweiht worden war, ferner ob durch eine Legende die Verehrung des Heiligen im Volke lebendig erhalten wurde. Beides trifft für Genuinus nicht zu und so ist erklärlich, daß sein Andenken bald verschollen ist. Vielleicht bringt die Fortsetzung der

[52] Mart. Hieron. l. c.

[53] Vgl. z. B. ibid. (89) unter VI Id. Iul.; (90), unter III Id. Iul.; (95), unter X Kal. Aug.; für Porto: (25), unter VI Kal. Mart.; (27), unter VI non. Mart.; (49), unter VI Kal. Maii.

Ausgrabungen in unserer Katakombe noch archäologische Hinweise auf seine Grabstätte an den Tag.

7. **Die beiden Gruppen von XXX und von XL martyres.** Das in seinen örtlichen Einzelangaben genaueste Itinerar zu den Märtyrergräbern erwähnt nach der Grabkammer des heiligen Gorgonius drei andere Grabstätten „in interiore spelunca", nämlich: „in uno loco XL martyres, et in altero XXX martyres et in tertio IIII coronatos" [54]. Von den beiden anderen nennt der „Epitome" nur „ss. XXX milites", zwischen Tiburtius und Gorgonius, die „Notitia" nach Gorgonius „et quadraginta milites"; dann beide: „zahlreiche Märtyrer" [55]. Im allgemeinen ist solchen Notizen von Massengräbern von Märtyrern gegenüber große Vorsicht geboten, da sie vielfach aus späteren „Passiones" oder Volkslegenden entnommen sind. Allein für diese beiden Gruppen kennen wir keine römische Legende, in der sie vorkommen. Wohl aber finden sie sich in ursprünglicher und guter Überlieferung im Martyrolog. Hieronymianum. Die Tagesliste des 22. Dezember (XI Kal. Ian.) beginnt in der ältesten Rezension des Epternacensis wie folgt: „Antioch(iae) Basiliae Rom(ae) via Lavic(ana) XXX martyrum et in Ostea . . ."; die andere für diese Tage nur vom Wissenburgensis gebotene Rezension hat die vollständige topographische Angabe erhalten: „In Anthiocia natale sancti Basilei et Romae via Lavicana inter duas lauros natale sanctorum XXX martyrum qui omnes una die coronati sunt et Hostia . . ." [56] Diese Notiz stand somit an der passenden Stelle in der gemeinsamen Vorlage unserer beiden ältesten Rezensionen, sie ist kein späterer Nachtrag; daraus ergibt sich, daß sie aus dem römischen Heiligenkalender des beginnenden 5. Jahrhunderts stammen kann [57]. Damit ist die jährliche Festfeier dieser Gruppe von 30 Blutzeugen für diese Zeit bezeugt, und diese liturgische Überlieferung ist ein Beweis für den geschichtlichen Charakter des Martyriums dieser Glaubensbekenner.

Die Gruppe von 40 Märtyrern ist gleichfalls im Hieronymianum verzeichnet, nämlich unter dem 13. Januar (id. Ian.); jedoch ist die

---

[54] Siehe den Text oben S. 582, Anm. 14.
[55] de Rossi, Roma sotterr. I 178—179 Col. IV und V.
[56] Mart. Hier. ed. cit. (156).
[57] Urbain, Ein Martyrologium der Gemeinde zu Rom 209.

Textüberlieferung nicht so gut. Im Epternacensis heißt es: „Romae secundi via Lavicana coronae militum XV." Der Bernensis hat: „Romae secunde via Lavigana corone et militum quadraginta"; im entsprechenden Wissenburg. fehlt „Romae" und der Text setzt nach der Liste von Neapel, die in allen Handschriften vorhergeht, fort: „Secundi via Lavicana coronae militum XL"[58]. Die Zahl XV im Epternacens. ist sicher ein Schreibfehler, wie das ausgeschriebene „quadraginta" der Berner Handschrift beweist; es ist eine Gruppe von 40 Märtyrern. Das secunde ist höchstwahrscheinlich die Zahl der Meilen vor den Stadtmauern: „miliario II°". Zwar wird die Katakombe „ad duas lauros" in den Märtyrerlegenden als „miliario tertio" gelegen angegeben; allein die Gruft der 40 Märtyrer kann der Stadt etwas näher gelegen haben als die übrigen Märtyrergräber; oder es ist möglich, daß in der Vorlage des gemeinsamen Textes unserer Handschriften irrtümlich II (statt III) stand und durch einen Abschreiber statt der Zahl das ausgeschriebene „secundo" gesetzt ward, das dann zu „secunde" wurde. Bei dem Worte „coronae" ist keinesfalls an einen Namen „Corona" zu denken, sondern es ist ein „Kranz" von Märtyrern gemeint, nämlich die Gruppe der 40 Blutzeugen. Urbain[59] verweist auf die ähnliche Notiz des Hieronymianums vom 1. Januar: „Romae via Appia coronae et milites XXX"; ich möchte fast vermuten, daß diese eine Wiederholung der 30 Märtyrer der via Lavicana ist, die eine falsche Bezeichnung der Straße trägt. Die Notiz des 13. Januar mit der einheitlichen Angabe der via Lavicana in unseren Handschriften in Verbindung mit der Aufzählung der Gruppe von 40 Märtyrern in den beiden oben erwähnten Itinerarien scheint mir den Schluß zu gestatten, daß auch diese Gruppe im römischen Kalender aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts stand, wie ebenfalls Urbain[60] annimmt, und damit wäre der geschichtliche Charakter dieser Blutzeugen gut belegt. In die mit größeren historischen Berichten versehenen Martyrologien der späteren Zeit wurden die beiden Gruppen ebenfalls aufgenommen und kamen dadurch auch in das heutige römische Martyrologium. Der chronologische Zusatz im Martyrologium des Ado von Vienne,

---

[58] Mart. Hier. ed. cit. (8).
[59] Urbain, Ein Martyrologium 119; vgl. 116 f.
[60] Ebenda.

daß die 40 Märtyrer des 13. Januar unter Gallienus gelitten hätten, ist eine Erfindung des Verfassers und hat keinen Wert[61]. Vielleicht wird eine unserer beiden Gruppen auch durch Papst Damasus für die Katakombe „ad duas lauros" bezeugt. In dem Gedicht zu Ehren des heiligen Gorgonius, das an dem Grabe des Märtyrers aufgestellt war, sagt nämlich Damasus:

Hic quicumque venit, sanctorum limina quaerat,
Inveniet vicina in sede habitare beatos,
Ad coelum pariter pietas quos vexit euntes[62].

Es gab somit nahe bei der Grabstätte des Gorgonius ein Grab, das die leiblichen Überreste von mehreren Blutzeugen umschloß. Man vergleiche damit die Angaben im Itinerarium Salisburgens. (oben S. 581), wo nach „postea in interiore antro Gorgonius martyr", sogleich „et multi alii, et in uno loco in interiore spelunca XL martyres, et in altero XXX martyres" angeführt werden. Es scheint mir daher nicht wahrscheinlich, daß die drei Verse des Damasus-Epigramms auf Petrus und Marcellinus hinweisen, denen der Papst ein eigenes Gedicht widmete und deren Grab nicht in unmittelbarer Nähe gewesen zu sein scheint, sondern daß sie eher auf die Gruppen der 30 und 40 Märtyrer hindeuten. Das würde durchaus übereinstimmen mit dem gewonnenen Ergebnis, daß die Festtage dieser Blutzeugen im römischen Kalender aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts standen. Vielleicht fördern auch für diese Untersuchung die zukünftigen Ausgrabungen archäologisches Beweismaterial zutage.

Die Katakombe der heiligen Petrus und Marcellinus „ad duas lauros" ist nicht nur wichtig wegen ihrer zahlreichen Malereien, die zum Teil inhaltlich einzig in ihrer Art sind unter den alten christlichen Grabmalereien Roms, sondern ebenso bedeutend durch die Grabstätten der in ihr einst ruhenden Blutzeugen, die für eine kritische Behandlung interessanter Fragen der ältesten römischen Hagiographie reiches Material liefern.

[61] Quentin, Les martyrologes historiques 215 327 415 450 583.
[62] Ed. Ihm, 36, n. 31.

Von Dr.

Für d

◆◆◆

Die Bischofswahl bei Origenes.

Von Dr. **Emil Göller**, Professor an der Universität zu Freiburg i. Br.

Für die Geschichte der Bischofswahl im christlichen Altertum ist noch immer neben einzelnen Studien über Spezialfragen zu diesem Gegenstand und der Gesamtübersicht über die kirchlichen Verfassungsfragen jener Epoche von H. Achelis [1] die Abhandlung von F. X. Funk [2] grundlegend. Fußend auf den vorausgehenden Darstellungen und Forschungsergebnissen [3] hat er diesen Gegenstand unmittelbar aus den Quellen herausgearbeitet und mit seiner umfassenden Kenntnis der altchristlichen Literatur nach verschiedenen Seiten hin beleuchtet. Ausgehend von Tit. 1, 5 sieht er sich genötigt, festzustellen, daß die Nachrichten über die Wahl der Geistlichen für die ersten zwei Jahrhunderte äußerst spärlich sind und sich im wesentlichen auf die wenigen Angaben in der Didache (15, 1) und den Korintherbrief des Klemens von Rom (42, 4 und 44, 3) beschränken. Größere Ausbeute liefern ihm die Quellen des 3. Jahrhunderts, nämlich die Apostolische Kirchenordnung, die syrische Didaskalie, eine Notiz aus Origenes, insbesondere aber die zahlreichen von ihm gesammelten Nachrichten Cyprians, die um so höher anzuschlagen sind, als dieser die von ihm gekennzeichnete Praxis der Bischofswahl als die in fast allen Provinzen übliche bezeichnet und auf die „traditio divina et apostolica observatio“ zurückführt, wenn er in

---

[1] Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten II (Leipzig 1912) 9 ff. 199 ff.

[2] Kirchengeschichtliche Abhandlungen I (Paderborn 1897) 23 ff.: Die Bischofswahl im christlichen Altertum und im Anfang des Mittelalters.

[3] Staudenmaier, Geschichte der Bischofswahlen (Tübingen 1831); v. Hefele, Die Bischofswahlen in den ersten christlichen Jahrhunderten (Beiträge I [1864] 140 ff.); Chapman in: Revue Bénédictine 1895, 49 ff. und 1896, 385 ff. Dazu: A. Catoire, L'intervention des laïques dans les élections des évêques in: Échos d'Orient XV (1912) 412 ff.

ep. 67, c. 5 sagt: „Propter quod diligenter de traditione divina et apostolica observatione servandum est et tenendum, quod apud nos quoque et fere per provincias universas tenetur, ut ad ordinationes rite celebrandas ad eam plebem, cui praepositus ordinatur, episcopi eiusdem provinciae proximi quique conveniant et episcopus deligatur plebe praesente, quae singulorum vitam plenissime novit et uniuscuiusque actum de eius conversatione perspexit; quod et apud vos factum videmus in Sabini collegae nostri ordinatione, ut de universae fraternitatis suffragio et de episcoporum, qui in praesentia convenerant quique de eo ad vos litteras fecerant, iudicio episcopatus ei deferretur et manus ei in locum Basilidis imponeretur." Aus dieser und den übrigen Stellen ist zu entnehmen, wie Funk feststellt, daß die Wahl der betreffenden Gemeinde und den benachbarten Bischöfen zustand, nicht aber, was man mit Grund vermuten könne, daß dem Klerus der hervorragendere Teil zukam, auch nicht, daß der Klerus an der Wahl durch einen besonderen Akt beteiligt war. Klerus und Volk erscheinen also auf der gleichen Stufe, als einheitlicher Wahlkörper. Gegen Beveridge lehnt er mit Hefele die Auffassung ab, wonach den Bischöfen die Wahl (episcoporum iudicium), dem Volk und Klerus aber die Zustimmung und das Urteil über die Würdigkeit des Kandidaten (fraternitatis suffragium) zugefallen sei. Vielmehr hatte die Gemeinde nicht bloß ein Vorschlagsrecht, sondern ein Wahlrecht im vollen Sinne des Wortes, wozu noch „das Urteil oder die Zustimmung der benachbarten Bischöfe" trat. Der Sachverhalt werde am klarsten durch ep. 59, c. 5 dargestellt, „indem die Besetzung des Bischofsstuhles außer dem iudicium divinum auf populi suffragium (Wahl) und coepiscoporum consensus (Zustimmung oder Genehmigung) zurückgeführt wird". Diesen Sachverhalt bestätigt auch Achelis[4]. Nach der Apostolischen Kirchenordnung (16, 1) sollen, wenn in kleineren Gemeinden nicht zwölf Männer für die Wahl zur Verfügung stehen, aus den Nachbargemeinden drei hinzugezogen werden, offenbar, wie Funk vermutet, die Vorstände der benachbarten Kirchen. Nähere Aufschlüsse über die Mitwirkung der Komprovinzialbischöfe geben erst die Synoden des beginnenden 4. Jahrhunderts, wobei allerdings noch besonders ihr Anteil an der Weihe betont

[4] II 416, nr. 37.

wird. Es sind nach Arles zur Ordination (c. 20) sieben oder wenigstens drei andere Bischöfe hinzuzuziehen. Nicäa (c. 4) verlangt die Anwesenheit von sämtlichen oder wenigstens drei Bischöfen der Provinz. Antiochien (c. 16) und Laodicäa (c. 12) legen besonders Gewicht auf die Synode und das Urteil der Metropoliten. Die Apostolischen Konstitutionen (3, 20) verordnen die Vornahme der Weihen durch drei oder wenigstens zwei Bischöfe. Die Mitwirkung des Volkes wird damit nicht in Abrede gestellt und läßt sich auch für diese Zeit durch Zeugnisse belegen, wenn sie auch stärker in den Hintergrund tritt.

Werfen wir die Frage auf, ob mit den angeführten Stellen die Zeugnisse für die Bischofswahl in der vorkonstantinischen Zeit erschöpft sind, so darf zunächst darauf hingewiesen werden, daß seit E. Schwartz' Untersuchungen über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen der Standpunkt Funks über die aus den Apostolischen Konstitutionen nach seinem Urteil abgeleiteten Schriften unhaltbar geworden ist. Die sogenannte ägyptische Kirchenordnung vor allem ist als ein Werk zum mindesten aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts anzusehen, mögen auch noch manche Bedenken dagegen sprechen, daß sie auf Hippolyt von Rom zurückzuführen ist. Die zahlreichen übereinstimmenden Angaben bei Tertullian über die kirchlichen Verfassungsverhältnisse und Liturgie, besonders über den Taufritus, legen es nahe, sie in ihrem Kernbestand noch dem 2. Jahrhundert zuzuweisen. Der Versuch Schermanns jedoch, ein Weiherituale des Klemens von Rom daraus zu entnehmen (Prolog, Abschnitt über die Weihen, über Konfessoren und Laien) [5], muß trotz des anzuerkennenden kritischen Quellenapparates als unbegründet und gescheitert betrachtet werden [6].

---

[5] Ein Weiherituale der römischen Kirche (München-Leipzig 1913); dazu derselbe: Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung, 3 Teile (Paderborn 1914—16).

[6] Die ägyptische Kirchenordnung bedarf im einzelnen trotz Schermanns reichen Quellenbelegen, die noch ergänzt werden können, einer eingehenden Untersuchung. Das gilt besonders auch von den Doxologien. Zu beachten ist u. a. besonders das „*διὰ τοῦ παιδός σου Ἰησοῦ Χριστος* (bzw. per puerum tuum)", wofür Schermann nur wenige Belegstellen anführt. Vgl. jetzt für *ὁ παῖς* in diesem Sinne die Zusammenstellung bei W. Bousset, Kyrios Christos (Göttingen 1913) 68 f., die aber ebenfalls noch nicht vollständig ist. Die Zeugnisse (darunter Origenes) sind sehr charakteristisch, besonders auch der Hinweis auf Hippolyt (gegen Noet 5). Die

Die ägyptische Kirchenordnung enthält in der lateinischen Version nach dem Haulerschen Text über die Bischofswahl den Satz: „Episcopus ordinetur electus ab omni populo“, dessen lapidare Kürze ebenso wie sein Inhalt ein hohes Alter verrät. Umfangreicher und wichtiger sind die hier nicht zu berührenden Bestimmungen über die Weihe, die, was die Teilnahme der Bischöfe betrifft, die Praxis des 3. Jahrhunderts bestätigen und sie im einzelnen mit einer Ausführlichkeit und Deutlichkeit schildern, wie sie aus keiner Quelle jener Zeit zu entnehmen ist. Das höchste Interesse bieten die Weihe- und Kanongebete, deren Untersuchung jedoch trotz Schermanns Belegstellen noch nicht als abgeschlossen angesehen werden kann.

An zweiter Stelle wird die Frage aufzuwerfen sein, ob nicht noch andere Quellenstellen für die Bischofswahl, abgesehen von der von Funk nicht näher berührten Frage über die Erfordernisse zur Weihe, in Frage kommen. Wir sehen hier ab von der älteren Zeit, wofür besonders die neueren Zusammenfassungen von Harnack[7] und Schermann[8] zu vergleichen sind, wie auch von dem lateinischen Westen überhaupt, wo doch auch Tertullian für diese Frage nicht

---

lateinische Literatur kennt den Ausdruck nicht. Weiterhin darf auf den Zusatz „in sancta ecclesia“ (vgl. Eph. 3, 21) hingewiesen werden, der bei den Ordinationsgebeten nur in dem für die Priesterweihe steht, aber auch wie Schermann (Weiherituale 47) hervorhebt, bei Hippolyt vorkommt. Zu beachten ist der Einfluß des jüdischen Ritus an einzelnen Stellen. Man vergleiche nur, worauf vom Theologen Schneider in meinem Seminar hingewiesen wurde, die Vorschriften der KO. XLV 5 u. XLVI 5 bes. für die Frauen mit den Bestimmungen im Traktat Nidda des Talmud. (Vgl. J. Döller, Die Reinheits- und Speisegesetze des Alten Testaments [Münster 1917] 46 f.) Bezüglich Tertullians ist es interessant, die Darstellung von J. Kolberg, Verfassung, Cultus und Disziplin der christlichen Kirche nach den Schriften Tertullians (Braunsberg 1886) neben die Äg. KO. zu halten. Aber dabei ist doch auf die Unterschiede im Taufritus zu achten. Zu der Angabe der Äg. KO. über die Confessores: „Confessori autem si propter nomen Dei in vinculis fuit, manus non imponatur ad diaconatum vel presbyteratum; namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet“ vgl. die interessante Stelle bei Cyprian, Ep. 39, wo von den dort genannten Konfessoren gesagt wird, daß sie inzwischen zu Lektoren bestellt worden seien, und es dann heißt: „Ceterum presbyterii honorem designasse nos illis iam sciatis, ut et sportulis idem cum presbyteris honorentur et divisiones mensurnas aequatis quantitatibus partiantur, sessuri nobiscum provectis corroboratis annis.“

[7] Kirchenverfassung und Kirchenrecht in den zwei ersten Jahrhunderten (Leipzig 1910).

[8] Die allgemeine Kirchenordnung II.

ganz beiseite zu setzen ist[9], um uns dem Osten, speziell Origenes zuzuwenden. Funk begnügt sich mit dem Zitat in Lev. 6, 3, wo von der Anwesenheit des Volkes bei der Ordination die Rede ist. Er schließt daraus, daß zu dieser Zeit die Gesamtheit der Gemeinde an der Bischofswahl teilnahm. Damit ist aber das Material nicht erschöpft. Schon Redepenning[10], der allerdings dieser Frage nur wenig Aufmerksamkeit schenkte, gab weitere Andeutungen; die neuere Forschung hat noch manches hinzugefügt. Insbesondere hat zuletzt Batiffol[11] auch in diesem Punkte neue wertvolle Aufschlüsse gegeben.

Gehen wir auf unseren Gegenstand näher ein, so sind dabei zugleich die Angaben über die Aufnahme in die kirchlichen Ämter überhaupt zu berücksichtigen. Origenes stellt an die Inhaber der kirchlichen Ämter die höchsten Anforderungen und übt, wo er Mißbräuche zu entdecken glaubt, die denkbar schärfste Kritik. Soviel er aber mitunter auszusetzen hat und soviel ihm die Wahlen für die kirchlichen Ämter zu schaffen machen, so hält er doch nicht zurück, wo es sich um die Verteidigung des Christentums nach außen handelt, die ideale Auffassung vom kirchlichen Amt nachdrücklichst zu betonen. Charakteristisch ist hierfür seine Antwort an Celsus wegen des Vorwurfs der Nichtübernahme weltlicher Ämter durch die Christen: „Allein wir kennen in jeder Gemeinde noch eine andere Heimatgemeinde, und darum ermahnen wir diejenigen, die wortgewaltig und unbescholtenen Wandels sind, zur Übernahme kirchlicher Ämter. Die Herrschsüchtigen nehmen wir nicht auf; denen, die in ihrer großen Bescheidenheit ein öffentliches Amt in der Kirche Gottes nicht übernehmen wollen, tun wir Zwang und Gewalt an. Und diejenigen, die uns weise vorstehen, tun dies gezwungen von dem großen König, in dem unser Glaube den Sohn Gottes, Gott, das Wort sieht und anerkennt. Und wenn diejenigen, welche kirchliche Würden bekleiden und Vorsteher der göttlichen Gemeinde, das ist der Kirche,

---

[9] Vgl. Kolberg 32; Apol. c. 39: praesident probati seniores. — honorem istum non pretio, sed testimonio adepti; ferner dessen Angabe Adv. Valent. 4, daß der Gnostiker Valentin zum Bischof gewählt worden wäre, wenn man nicht einen anderen ex martyrii praerogativa vorgezogen hätte. Achelis II 8.

[10] Origenes I (Bonn 1846) 356 ff.

[11] Urkirche und Katholizismus, übersetzt von F. X. Seppelt (Kempten 1910) 303 ff. u. bes. 312 ff.

heißen, ihr Amt gut verwalten, so tun sie das aus Gehorsam gegen die göttlichen Gebote und lassen sich deshalb durch weltliche Gesetze nicht zu unerlaubten Dingen verleiten." Sie übernehmen keine weltlichen Ämter, „um sich einem höheren und notwendigeren Dienst in der Kirche Gottes zum Heile der Menschen widmen zu können" [12]. Über die hohe Würde des kirchlichen Amtes und insbesondere des Bischofs, der ihm Führer (*ἡγούμενος*), Vorsteher (*προιστάμενος*, antistes), Vorsitzender an erster Stelle (*πρωτοκαθεδρίτης*), Fürst (*ἄρχων*), Hirt (*ποιμήν*), Richter (iudex), Lehrer (*διδάσκαλος*) und wie bei Tertullian Hoherpriester (*ἀρχιερεύς*, summus sacerdos) ist, hat sich Origenes an verschiedenen Stellen ausgesprochen und deutlich sein Bild gezeichnet. Unwillkürlich erinnert man sich dabei wiederholt der Schilderung der Didaskalie, wie denn auch sonst manche Angaben bei Origenes sich in dieser wiederfinden. Eine quellenkritische Untersuchung hierüber steht noch aus, dürfte aber zu wertvollen Aufschlüssen für die Beurteilung der Didaskalie führen. Grundlegend sind Origenes für die Aufnahme in den Klerus neben Anspielungen auf das Alte Testament die Vorschriften in den Pastoralbriefen, auf die er zu wiederholten Malen zu sprechen kommt. Was die Vergehen und Mängel betrifft, die in der alten Kirche vom Empfang der Weihe ausschlossen, so hat sie bereits C. Richert [13] zusammenfassend behandelt und auch Origenes dabei berücksichtigt, zu dessen Darstellung aber noch manches hinzugefügt werden könnte. Der Bischof soll in allem vollkommen sein, in der Lehre, in der Tugend, in den Sitten [14]. Wer zur Bischofswürde berufen wird, der wird nicht zur Herrschaft, sondern zum Dienst der ganzen Kirche berufen [15]. Zur Knechtschaft wird also der Fürst der Kirche berufen, damit er so aus dieser Knechtschaft zum Throne Gottes gelange. Die Bischöfe sollen nach dem Vorbild Jesu Diener der Diener, voll Demut sein [16].

---

[12] Contra Celsum (ed. Koetschau, Leipzig 1899) 8, 76.

[13] Die Anfänge der Irregularitäten (Freiburg 1901).

[14] In Lev. 5, 7 (Migne 12, 457).

[15] In Is. 6, 1 (Migne 13. 239). Vgl. ebd. 6, 2: qui vere beati sunt episcopi servientes ecclesiae, mittunt aquam de scripturis in pelvim animae.

[16] In Matth. 16, 3 (Migne 13, 1393): *Ὁ δὲ ἡγούμενος, (οὕτως δὲ οἶμαι ὀνομάζειν τὸν καλούμενον ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐπίσκοπον), ὡς ὁ τοῖς ὑπηρετουμένοις διακονούμενος.* Also hier schon der Gedanke des servus servorum. Man beachte hierzu die weitere Bemerkung (ebda.): *Καὶ ἔστι γε ἰδεῖν ἐν πολλαῖς νομιζομέναις ἐκκλησίαις, καὶ μάλιστα ταῖς τῶν μειζόνων πόλεων, τοὺς ἡγουμένους τοῦ λαοῦ τοῦ θεοῦ μηδεμίαν ἰσολογίαν ἐπιτρέποντας, ἔσθ' ὅτε καὶ τοῖς καλλίστοις τῶν Ἰησοῦ μαθητῶν, εἶναι πρὸς αὐτούς.*

◆◆

Die Demut und Bescheidenheit ist also die Grundvoraussetzung für das bischöfliche Amt. Denn jeder Bischof versündigt sich gegen Gott, der seinen Mitbrüdern nicht als Diener, sondern als Herr gegenübertritt [17]. Mehr wird von mir, sagt Origenes, als vom Diakon gefordert werden; mehr vom Diakon als vom Laien. Derjenige aber, dem die kirchliche Leitung über uns alle anvertraut ist, wird noch mehr zu verantworten haben [18]. Die Bischöfe sollen sich nicht in weltliche Händel verstricken [19]. Unzüchtige sind von der kirchlichen Gemeinschaft fernzuhalten, demgemäß erst recht von den kirchlichen Ämtern. Sie können zwar in die Kirche nach genügenden Beweisen ihrer Sinnesänderung wieder aufgenommen werden. Indes geht es bei dieser Aufnahme nicht so leicht wie bei der ersten, und weil sie gefallen sind, nachdem sie bereits gläubig geworden waren, so werden sie von jedem Amt und jeder Würde in der Kirche ausgeschlossen [20]. Damit ist zugleich die öffentliche Buße als Hindernis zum Empfang der Weihen gekennzeichnet. Aber nicht bloß die Unzüchtigen, auch diejenigen, die sich ein zweites Mal verheiratet haben, können zu den Würden des Bischofs, Presbyters und Diakons nicht zugelassen werden. Solche gehören, so gut ihr Wandel auch sonst sein möge, nicht zur Kirche Gottes, die ohne Runzel und Makel ist, sondern zu der zweiten Stufe von Mitgliedern der Kirche und zu jenen, die den Namen Gottes anrufen und im Namen Jesu gerettet, aber nicht von ihm gekrönt werden [21]. Origenes nimmt also einen sehr merkwürdigen Standpunkt gegenüber den Bigamisten ein, der über den Rigorismus jener Zeit weit hinausgeht und der kirchlichen Lehre widerspricht. Daß Neophyten von den kirchlichen Ämtern ausgeschlossen sind, betont Origenes nicht ausdrücklich. Aber die Anforderungen, die er

---

[17] In Matth. comm. ser. 61 (Migne 13, 1695).

[18] In Ierem. 11, 3 (Klostermann 81).

[19] In ep. ad Rom. 9, 3 (Migne 14, 1217): Qui vere praeest fratribus vel qui praeest ecclesiae, in sollicitudine esse debet non humanarum causarum nec saecularium rerum, haec enim sollicitudo aliena debet esse ab his, qui ecclesiae praesunt.

[20] Contra Celsum 3, 51 (Koetschau 247).

[21] In Luc. 17 (Migne 13, 1846): Sicut enim ab ecclesiasticis dignitatibus non solum fornicatio, sed et nuptiae repellunt, neque enim episcopus, nec presbyter, nec diaconus nec vidua possunt esse digami, sic forsitan et de coetu primitivorum immaculatorumque ecclesiae, quae non habet maculam neque rugam, eicietur digamus, non quo in aeternum mittatur incendium, sed quo partem non

an das kirchliche Amt stellt, setzen dies voraus. Erst recht gilt dies von den Häretikern und Apostaten. Origenes dringt auf Heilighaltung und Wahrung der Mysterien der Kirche, die den Priestern anvertraut sind, und zu denen nur diejenigen hinzutreten dürfen, die nicht bloß unterrichtet, sondern, durch gutes Leben erprobt, zu dem priesterlichen Grad emporgestiegen sind. „Haec duo sunt pontificis opera, ut aut a Deo discat legendo scripturas divinas et saepius meditando, aut populum doceat; sed illa doceat, quae ipse a Deo didicerit, non ex proprio corde vel ex humano sensu, sed quae Spiritus Sanctus docet.“ [22] Über die Frage: warum die Christen nicht Soldaten- und Kriegsdienste leisten, hat sich Origenes in seiner Schrift gegen Celsus ausgesprochen, ohne jedoch hierfür ein Weihehindernis zu statuieren. Richert vermag auch sonst keine direkten Belege aus der vornicänischen Kirche für diese Irregularität anzuführen, glaubt aber doch dieses Weihehindernis auch für diese Zeit annehmen zu müssen.

Mit besonderem Nachdruck wendet sich Origenes gegen die Streber, die aus eitler Ruhm- und Gewinnsucht zu den kirchlichen Ämtern zu gelangen suchen. Er übt gegen die Herrschsüchtigen die schärfste Kritik und mag dabei wohl auch sich seiner eigenen Geschicke erinnert haben. Gerade diese Äußerungen aber sind geeignet, auf die damalige Praxis der Bischofswahl selbst Licht zu werfen. Manche, führt er aus, drängen sich in die kirchlichen Ämter hinein, um ähnlich den Pharisäern und Schriftgelehrten die ersten Sitze einzunehmen; nicht zufrieden damit, Diakon und dann Presbyter zu sein, richten sie ihre Machinationen darauf, von den Menschen als Bischöfe bezeichnet zu werden, d. h. Rabbi, während sie doch wissen sollten, daß der Bischof untadelig sein soll [23]. Wer nach der

---

habeat in regno Dei . . . Puto enim monogamum et virginem et eum qui in castimonia perseverat esse de ecclesia Dei, cum vero qui sit digamus, licet bonam habeat conversationem et caeteris virtutibus polleat, tamen non esse de ecclesia et de eo numero, qui non habent rugam aut maculam aut aliquid huiusmodi, sed esse de secundo gradu et de his, qui invocant nomen Domini et qui salvantur quidem in nomine Iesu Christi, nequaquam tamen coronantur ab eo, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum Amen. Vgl. dazu auch in Matth. 14, 22 (Migne 13, 1242).

[22] In Lev. 6, 6 (Migne 12, 474).

[23] In Matth. comm. ser. 12 (Migne 13, 1616). Vgl. auch ebd. 10: Et plerumque omnes illi sunt tales, qui diligunt primos discubitus in conviviis et salutationes

Bischofswürde strebt, um das Lob und den Beifall der Menschen zu erlangen oder sich mit den Gaben der Gläubigen zu bereichern, der erstrebt kein gutes Werk [24].

Was nun die Vornahme der Wahl selbst betrifft, so handelt es sich dabei vor allem darum, den Anteil des Volkes und des Klerus zu bestimmen. Wichtig ist hierfür zunächst die von Funk zitierte, jedoch ohne die vorausgehenden Worte besprochene Stelle. Sie schließt sich nämlich an die von Origenes aufgeworfene Frage an, in welcher Weise der alttestamentliche Pontifex bestellt wird. Anknüpfend an die Worte: „Convocavit Moyses synagogam" (Lev. 8, 4) bemerkt Origenes: „Obwohl der Herr die Ernennung des Pontifex vorgeschrieben und die Wahl getroffen hatte, wird doch auch die Gemeinde zusammengerufen." Dann fährt er fort: „Requiritur in ordinando sacerdote et praesentia populi, ut sciant omnes et certi sint, quia qui praestantior est ex omni populo, qui doctior, qui sanctior, qui in omni virtute eminentior, ille eligitur ad sacerdotium, et hoc adstante populo, ne qua postmodum retractatio, ne quis scrupulus resideret. Hoc est autem, quod et apostolus praecipit in ordinatione sacerdotis dicens (1. Tim. 3, 7): Oportet autem illum et testimonium habere bonum ab his, qui foris sunt." [25] Funk schließt daraus, daß zu dieser Zeit die Gesamtheit der Gemeinde an der Bischofswahl teilnahm. Aber wenn man näher zusieht, wird nur gesagt, daß das Volk bei der Ordination anwesend sei, um Zeugnis über die Qualifikation des zu Ordinierenden abzulegen und um dessen versichert zu sein. Von einer aktiven Mitwirkung beim Wahlverfahren ist nicht die Rede. Deutlicher spricht sich Origenes an einer anderen Stelle aus, wenn er sagt: „Wenn der große Moses auf sein eigenes Urteil hin sich nicht zutraute, einen Führer und Nachfolger aufzustellen, wer aus dem Volke möchte dies wagen, quae saepe c l a m o r i b u s ad gratiam aut p r e t i o fortassis excitata

in foro et vocari ab hominibus Rabbi . . . utputa, qui volunt vocari episcopi aut presbyteri aut diaconi; ebd. 11: Qui se exaltaverit, humiliabitur: Quod utinam omnes quidam audirent, maxime autem diaconi et presbyteri et episcopi, maxime qui arbitrantur haec non esse scripta.

[24] In Matth. 11, 18 (Migne 13, 953): *τὸ δ' ὅμοιον ἐρεῖς καὶ ἐπὶ „τοῦ ὀρεγομένου ἐπισκοπῆς" διὰ τὴν παρὰ ἀνθρώποις δόξαν ἢ τὴν ἀπὸ ἀνθρώπων κολακείαν ἢ τὸν ἀπὸ τῶν προσιόντων τῷ λόγῳ πορισμόν, διδόντων προφάσει εὐσεβείας.*

[25] In Lev. 6, 3 (Migne 12, 469).

moveri solet; oder wer möchte von den Priestern selbst sich für geeignet halten, außer es wäre ihm auf sein Gebet und Flehen von Gott geoffenbart worden?"[26] Um so nachdrücklicher kann Origenes auf die im Auftrag Gottes durch Handauflegung erfolgte Ernennung des Josue, der den Geist Gottes in sich hatte, hinweisen: „Nulla hic populi acclamatio, nulla consanguinitatis ratio, nulla propinquitatis habita contemplatio est. Propinquis agrorum et praediorum relinquatur hereditas, gubernatio populi illi tradatur, quem Deus elegerit."[27] Hieraus geht mit Deutlichkeit hervor, daß das Volk an der Wahl sich beteiligte und seine Stimme durch Akklamation kundgab. Die Mitwirkung des Volkes mit seinen lärmenden Zurufen scheint Origenes aber nicht allzu hoch einzuschätzen, zumal dasselbe, wie er meint, vielleicht selbst vor der Bestechung nicht zurückschrickt. Mehr Gewicht legt er bei der Ordination auf das von Cyprian an erster Stelle genannte iudicium divinum. Cyprian selbst hat dies ja wiederholt betont (Ep. 48, 4: dominus, qui sacerdotes sibi in ecclesia sua eligere et constituere dignetur; Ep. 55, 8: factus est autem Cornelius episcopus de Dei et Christi eius iudicio; ähnlich u. a. Ep. 59, 5; 66, 1 ff.)[28], und, so oft er auch auf das suffragium populi zu sprechen kommt, doch gelegentlich geäußert: „In ordinationibus clericis solemus vos ante consulere et mores ac merita singulorum communi consilio ponderare, sed expectanda non sunt testimonia humana, cum praecedunt divina suffragia" (Ep. 38). Die kirchlichen Vorsteher, meint Origenes, sollen alles bezüglich der Wahl des Nachfolgers Gott überlassen[29]. Ja, er geht bei seinem Zug zu pneumatischer Auffassung in seinem Eifer gegen das Streber- und Pharisäertum so weit, zu sagen: Wer die von Paulus geforderten Eigenschaften besitzt, ist Bischof vor Gott, wenn er auch nicht durch die Ordination der Menschen zu dieser Stufe gelangt ist[30].

---

[26] In Num. 22, 4 (Migne 12, 744).

[27] Ebd. (Migne 12, 745).

[28] Vgl. dazu auch Sohm, Kirchenrecht I (1892) 59 229.

[29] In Num. 22, 4 (Migne 12, 744): et non eligere illum, quem humanus commendat affectus, sed Dei iudicio totum de successoris electione permittere.

[30] In Matth. comm. ser. 12 (Migne 13, 1616). Er fügt hinzu: Sicut et medicus est, qui medicinalem didicit disciplinam, et potest medicare quasi medicus; etsi ei aegrotantes non credant corpora sua, medicus est. . . . Invenies autem novae gloriae amatores, zelantes ab hominibus gloriam, et a Deo non desiderantes, quasi

Fassen wir die Mitwirkung des Klerus bei der Bischofswahl ins Auge, so ergibt sich, daß jedenfalls in der Praxis sein Einfluß stärker hervortritt, als der des Volkes. Die Apostel, sagt Origenes, kamen zusammen, die doch viel weiser waren, als jene, die jetzt die Bischöfe, Presbyter und Diakone ordinieren; sie wählten zwei aus . . . und warfen unter Gebet das Los, nicht aber gestatteten sie sich selbst über sie ein Urteil [31]. Er vergleicht diejenigen, die die Kirchen geizigen, tyrannischen, unwissenden und gottlosen Bischöfen, Priestern und Diakonen preisgeben, mit den Taubenverkäufern im Tempel. Er rügt an derselben Stelle sehr scharf solche Bischöfe und Presbyter, die die ersten Sitze des Volkes einnehmen, die Kirchen an Unwürdige gleichsam verkaufen und ungeeignete Führer aufstellen. Das sind die Taubenverkäufer, deren Sitze Jesus umgestürzt hat. Wer auf diese Weise seine Kathedra innehat, der soll zusehen, ob sie ihm nicht Jesus umstoßen wird [32]. Besonders bemerkenswert aber ist, was er über die Einflüsse der Verwandtschaft bei der Besetzung der bischöflichen Stellen zu sagen hat. Unter Hinweis darauf, daß Moses Gott vor seinem Tode um einen Führer bat, mahnt er [33]: Mögen die Fürsten der Kirchen daraus lernen, daß sie nicht ihre Blutsverwandten als ihre Nachfolger in ihrem Testament bezeichnen, und das kirchliche Vorsteheramt nicht erblich

---

ante iudices et praesides, sic quosdam adduci ante eos; et si dicere oportet, per hoc ipsum levissimum Christi onus intolerabile faciunt onus. Vgl. hierzu auch andere Äußerungen bei Batiffol 315 f. und dessen Urteil hierüber.

[31] In libr. Iesu Nave 23, 2 (Migne 12, 935).

[32] In Matth. 16, 22 (Migne 13, 1452): *οἱ δὲ τὰς πρωτοκαθεδρίας πεπιστευμένοι τοῦ λαοῦ ἐπίσκοποι καὶ πρεσβύτεροι, καὶ ὡσπερεὶ ἀποδιδόμενοι ὅλας ἐκκλησίας οἷς οὐ χρὴ, καὶ καθίσταντες οὓς οὐ δεῖ ἄρχοντας, οὗτοί εἰσιν οἱ πωλοῦντες τὰς περιστεράς, ὧν τὰς καθέδρας κατέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς.* Schon vorher spricht er von den „*πωλοῦντες ὅλας ἐκκλησίας περιστερῶν καὶ παραδιδόντες αὐτὰς τοιούτοις προεστηκόσι, περὶ ὧν λέγοιτ' ἂν τὸ ἐν τῷ Ἱερεμίᾳ ὑπὸ τοῦ κυρίου λεγόμενον· „οἱ ἡγούμενοι τοῦ λαοῦ μου ἐμὲ οὐκ ῄδεισαν*". Zu den Verkäufern und Wechslern im Tempel sind auch solche Diakone zu rechnen, wie er im Zusammenhang damit ausführt, die die Güter der Kirche nicht richtig verwalten, sondern Geld anhäufen, um sich aus den Gaben für die Armen zu bereichern: *ἵνα πλουτῶσιν ἀπὸ τῶν εἰς λόγον πτωχῶν διδομένων.* Der Hinweis des Origenes auf die Taubenverkäufer ist auch später im Kampfe gegen die Simonie wiederholt worden. Vgl. Beda, Homilia 7 in Quadrag.: Qui autem sunt in templo Dei hodie, qui columbas vendunt, nisi qui in ecclesia pretium de impositione manus accipiunt?

[33] In Num. 22, 4 (Migne 12, 744).

machen [34], sondern die Sache dem Gerichte Gottes anheimgeben und nicht denjenigen erwählen, den menschliche Zuneigung empfiehlt. Hierzu paßt, wenn er die Anmaßung derer bekämpft, die damit prahlen, daß sie von ihren Eltern im Christentum erzogen sind, besonders dann, wenn sie sich ihrer Väter und Vorfahren brüsten, die in der Kirche durch den Vorrang eines bischöflichen Stuhles oder der Ehre des Presbyterats oder des Diakonats für das Volk Gottes ausgezeichnet sind. Solche könnten leicht die Letzten sein, während sie sich doch für die Ersten in der Kirche hielten [35].

Es sind eigenartige, trübe Schilderungen, die hier Origenes über die kirchlichen Verhältnisse seiner Zeit entwirft; tiefe Schatten fallen auf das sonst, namentlich gegenüber Celsus, so lichtvoll gezeichnete Bild der Kirche. Hat er hier nicht die einzelnen Kirchen zu Athen, Korinth, Alexandrien und deren Vorsteher den dortigen Magistraten und Archonten gegenübergestellt, um den gewaltigen Unterschied darzutun und zu zeigen, daß selbst die lässigsten unter jenen viele von diesen überragen, und daß sie nicht entfernt miteinander sich vergleichen ließen? [36] Jedoch, wie man auch Licht und Schatten verteilen mag, so wird jedenfalls Origenes bestimmte, wenn vielleicht auch nur vereinzelte Fälle im Auge gehabt haben. Daraus ergeben sich aber für unsere Frage wertvolle Aufschlüsse.

Es zeigt sich zunächst, daß der Klerus bei der Besetzung der bischöflichen Stühle einen bedeutenden Einfluß hatte und, wenn auch das Volk dabei mitwirkte, doch ihm der Hauptanteil zukam. Das Bild hebt sich doch stark ab gegenüber dem von Cyprian gezeichneten. Ja, wir müssen damit rechnen, daß es Fälle gegeben haben muß, wo Bischöfe und Priester ganz selbständig vorgingen, daß Versuche vorlagen, testamentarisch die eigenen Verwandten als Nachfolger zu

---

[34] „Sed discant ecclesiarum principes successores sibi non eos, qui consanguinitate generis iuncti sunt nec qui carnis propinquitate sociantur, testamento signare neque hereditarium tradere ecclesiae principatum."

[35] In Matth. 15, 25 (Migne 13, 1329): *καὶ μάλιστα ἐπὰν τύχῃ πατράσιν ἐπαυχεῖν καὶ προγόνοις προεδρίας ἠξιωμένοις ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐπισκοπικοῦ θρόνου ἢ πρεσβυτερίου τιμῆς ἢ διακονίας εἰς τὸν λαὸν τοῦ θεοῦ. ἀμφότεροι γὰρ διδαχθέντες τό· „Πολλοὶ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ ἔσχατοι πρῶτοι."*

[36] Vgl. hierzu auch Achelis II, 9, der auf einen Fall von Bestechung (Gesta apud Zenophilum 3) hinweist, aber auch hervorhebt, daß Kaiser Alexander Severus das Verfahren bei der Bischofswahl als Muster für die Wahl weltlicher Beamten hinstellt.

designieren, ja die Erblichkeit der kirchlichen Ämter in der Familie durchzusetzen. Wenn von Söhnen von Bischöfen und Vertretern des Episkopats innerhalb derselben Familie die Rede ist, so können wir uns Marcions erinnern, der Sohn eines Bischofs war, sowie des Bischofs Polykrates von Ephesus, der in seinem Schreiben an den Bischof von Rom beim Osterstreit sich auf die Überlieferung seiner Verwandten, unter denen sieben Bischöfe waren, berief. Bischof Domnus von Antiochien wird von Eusebius als der Sohn seines zweiten Vorgängers bezeichnet [37]. Aber solche Fälle mögen in dieser frühen Zeit vereinzelt gewesen sein und hingen wohl mit der eifrigen Pflege des religiösen Lebens und der kirchlichen Überlieferung in solchen Familien zusammen. Später bemerken wir, daß sich bei den Armeniern die Erblichkeit der Bischofswürde frühzeitig findet [38]. Aus Sachaus syrischen Rechtsbüchern ersehen wir, daß sich bei den Nestorianern ebenfalls das Prinzip der Erblichkeit bei der Übertragung der Kirchenämter geltend machte. Daß im griechischen Osten so frühzeitig, wie wir aus Origenes ersehen, dagegen angekämpft werden muß, klingt für uns überraschend und unerhört. Gegen simonistische Umtriebe mußte sich im folgenden Jahrhundert die Synode von Sardika wenden (c. 2). Basilius kennt solche Fälle (Ep. 76); scharf geht das Chalcedonense gegen die Simonisten vor (c. 2). Im sechsten Jahrhundert wenden sich dagegen mit Verboten die Synode von Dovin in Armenien, und die zweite Synode von Orleans (533) im Abendland [39]. Gregor I. nahm Stellung zu derlei Vorgängen im Osten [40]. Daß bereits zur Zeit des Origenes vor Bestechung und Käuflichkeit bei Bischofswahlen gewarnt werden muß, ist, so unerfreulich es auch ist, jedenfalls sehr bemerkenswert, wenn auch anderseits nicht übersehen werden darf, daß Origenes, der auch sonst scharfe Ausdrücke gebraucht und selbst nicht vor dem Vorwurf der Heuchelei gegenüber den Bischöfen und Klerikern zurückscheut, dazu neigt, die Dinge allzu schwarz zu malen.

---

[37] Achelis II, 7.

[38] Vgl. Gelzer in RE. II, 96, 28 ff. Achelis II, 7. Weber, Die kath. Kirche in Armenien (Freiburg 1903). Hier die Frage ausführlich behandelt.

[39] Vgl. Hefele, Konziliengesch. II 717 756.

[40] So an den Bischof von Jerusalem Reg. (ed. Ewald-Hartmann) 2, 297, nr. XI.

Von der Mitwirkung der Komprovinzialen bei der Bischofswahl ist bei Origenes nicht die Rede, doch legen seine Angaben dies nahe, wie denn auch sonst dieselbe uns im Orient bezeugt ist [41]. Das Gesamtbild, das wir durch die oben gegebenen Ausführungen über die Bischofswahlen im Orient in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts erhalten, geht also weit über das hinaus, was Funk hierüber zu sagen wußte.

[41] Vgl. Achelis II 11, Batiffol 312.

Leben, Lebensweisheit und Lebenskunde des heiligen Metropoliten Basilius d. Gr. von Cäsarea.

Von Dr. **Joseph Wittig**, Professor an der Universität zu Breslau.

Die kritische Frage der Juden, an die jeder Fünfzigjährige im Scherz oder Ernst erinnert wird, „Du bist noch nicht fünfzig Jahre alt und willst Abraham gesehen haben?" fand eine sehr ernste Antwort, als gleich einem wahren Patriarchen der Metropolit Basilius d. Gr. von Cäsarea, der „Vater des morgenländischen Mönchtums", am Beginn seines fünfzigsten Lebensjahres, am 1. Januar 379, starb. Seit vielen Jahren mühe ich mich darum, die Geschichte seines Lebens zu schildern. Den letzten Teil eines Vollebens, das Greisenalter, hat ihm der Tod abgeschnitten. Wohl gebrauchte er das Wort Greisenalter für sich schon im Jahre 375 als Fünfundvierzigjähriger, als er an die „Bischöfe am Meer" schrieb: „Ihr wisset ja, welch große Körperschwäche in mir ist. Von frühester Jugend bis zu diesem Greisenalter ist sie mit mir aufgezogen worden, und sie züchtigt mich nach dem gerechten Urteil Gottes, der alle Dinge in Weisheit lenkt."[1] Und doch trägt alles, was wir aus seinem Leben wissen, den Charakter des reifen Mannesalters. Sein Leben ist ohne Jugend. Der Ehrenname des älteren Makarius παιδαριογέρων hätte auch für ihn gepaßt.

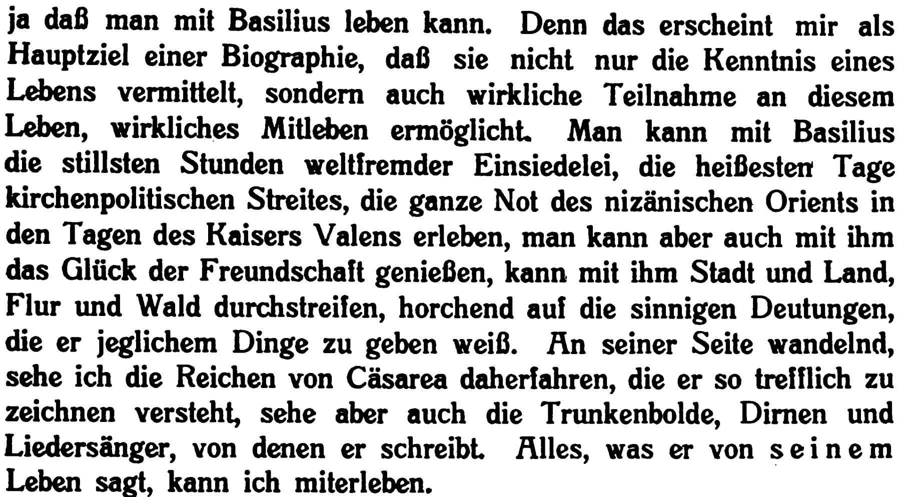
Seinem Biographen bietet der hl. Basilius selber viel Stoff zur Durchforschung seines Lebens. Von den 365 Briefen der Maurinerausgabe stammt nur ein kleiner Teil nicht aus seiner Feder. Vier Fünftel lassen sich mehr oder weniger genau datieren. Und keiner ist unter den echten Briefen, der nicht irgendeinen neuen Zug aus

[1] Ep. 203.

dem Leben seines Verfassers erzählte. Auch die homiletischen und aszetischen Schriften sind nicht so überzeitlich und unpersönlich, daß sie nichts zur Erkenntnis dieses Lebens beitrügen. In diesen Schriftengruppen befinden sich freilich viele Bestandteile, deren Echtheit nicht genügend gesichert ist. Und doch bieten gerade die zweifelhaften Schriften eine Menge von Einzelheiten, die, wenn die Zweifel zugunsten der Echtheit behoben werden könnten, das Bild dieses Lebens und seines geistigen Inhalts doch wesentlich beeinflussen würden. So ist es für den Biographen des hl. Basilius keine gleichgültige Frage, ob der Kommentar zu Isaias zu den Frühwerken des Heiligen gehört oder ob er unter Benutzung seiner Schriften und Vorarbeiten erst später von einem seiner Nachahmer zusammengestellt worden ist. Gerade die Fehler und Mängel, um derentwillen die zweifelhaften Schriften unter die Dubia et spuria gesetzt worden sind, würden zum historischen Bildnis gehören. Gewiß hat der Mauriner Garnier der Wissenschaft einen großen Dienst getan, indem er mit ganz außerordentlicher Strenge zunächst einmal alles ausschied, was nach seiner Meinung nicht zu dem großen Lehrer und vollendeten Rhetor paßte. Der Dogmatiker wird sich gern an diesen gesäuberten Schriftenbestand halten, der Hagiograph findet in ihm den Heiligen in der Vollendung, der Historiker aber muß jeden Stein, den die früheren Bauleute verwarfen, noch einmal prüfen, ob er nicht gar zum Eckstein werden müsse. Denn seine Aufgabe ist es, nicht nur den vollendeten Rhetor und Theologen zu zeichnen, sondern vor allem den werdenden. Unvollendet gebliebene Arbeiten, flüchtige Skizzen, Konzepte und Materialiensammlungen sind ihm vielfach wichtigere Quellen als die vollendeten Meisterwerke. Und von jener Art scheint manches aus dem Bestande der Dubia et spuria zu sein. Schon Maran, der seinem Ordensgenossen Garnier die Editionsarbeit aus den Händen nahm, hat manches wichtige Stück gerettet. Gleiches gelang, obwohl die quellenkritische Arbeit an den Werken des hl. Basilius seit Garnier-Maran bis heute im wesentlichen ruhte, noch manchem anderen Forscher[2].

Jedenfalls ist der Quellenbestand für das Leben des hl. Basilius ein derartiger, daß man dieses Leben in seinen Hauptzügen verfolgen,

[2] Usener, Religionsgeschichtliche Untersuchungen I[2] (Bonn 1911) 249 ff. — Holl, Amphilochius von Ikonium (Tübingen 1904) 143, Anm. 1.



ja daß man mit Basilius leben kann. Denn das erscheint mir als Hauptziel einer Biographie, daß sie nicht nur die Kenntnis eines Lebens vermittelt, sondern auch wirkliche Teilnahme an diesem Leben, wirkliches Mitleben ermöglicht. Man kann mit Basilius die stillsten Stunden weltfremder Einsiedelei, die heißesten Tage kirchenpolitischen Streites, die ganze Not des nizänischen Orients in den Tagen des Kaisers Valens erleben, man kann aber auch mit ihm das Glück der Freundschaft genießen, kann mit ihm Stadt und Land, Flur und Wald durchstreifen, horchend auf die sinnigen Deutungen, die er jeglichem Dinge zu geben weiß. An seiner Seite wandelnd, sehe ich die Reichen von Cäsarea daherfahren, die er so trefflich zu zeichnen versteht, sehe aber auch die Trunkenbolde, Dirnen und Liedersänger, von denen er schreibt. Alles, was er von *seinem* Leben sagt, kann ich miterleben.

Allein, ist es nicht auch wichtig, zu horchen, was er vom *Leben überhaupt* sagt? Ist dies vielleicht nicht gar die tiefste Quelle für die Erkenntnis seines Lebens? Nicht bei allen Menschen, nicht einmal bei allen denkenden Menschen reift die Erfahrung des Lebens zu einer Theorie des Lebens aus. Meist gedeiht sie nur zu einigen wenigen, selten oder oft wiederholten Aphorismen, welche der Schullektüre näher stehen als dem erlebten Leben. Seine tiefsten Rätsel und Geheimnisse scheint das Leben bestimmungsgemäß mit ins Grab zu nehmen. Wenn aber einmal ein Mann aus tiefster Einsicht des Lebens über das Leben schreibt, wie etwa Augustin in seinen Konfessionen, dann horcht die ganze Welt auf. Ungezählte Menschen kommen und bespiegeln ihr eigenes Leben in der widerstrahlenden Scheibe der zum Bilde gewordenen Lebenstheorie, und alle empfinden, daß ihnen etwas Gutes geworden sei.

Basilius d. Gr. spricht gern und oft über das Leben. Er ist eigentlicher *Lehrer des Lebens* geworden. Kanzel und Katheder bieten ihm immer wieder Gelegenheit dazu. Aber er nimmt auch andere Gelegenheiten wahr. Eine Witwe hatte ihm ihre Maulesel geborgt. Basilius hatte sie länger gebraucht, als er wohl ursprünglich beabsichtigt und vereinbart hatte. Er entschuldigt sich, er habe die Tiere zwar geschont, als wären es seine eigenen, aber er habe sie doch zu lange benutzt. „Zugleich", so schreibt er nun, „möchte ich dich durch ein briefliches Wort ermahnen, daß du des

Herrn eingedenk seiest und, das Scheiden aus dieser Welt immer vor Augen haltend, dein Leben hinordnest zur Rechenschaft vor dem unbestechlichen Richter, damit dir Mut werde aus den guten Werken vor dem, der die Geheimnisse unserer Herzen offenbaren wird am Tage seiner Heimsuchung. Deine wohledle Tochter lasse ich durch dich grüßen, und ich rufe sie auf, daß sie ihr Leben verbringe in der Betrachtung der Worte des Herrn, damit ihre Seele genährt werde von guter Lehre und damit ihr Geist wachse und groß werde, mehr als der Körper von Natur."[3]

Von geborgten Mauleseln auf den Sinn des Lebens überzugehen, wird nicht bald eines Mannes Sache sein, dem die strengste Ordnung seiner Gedanken schon Schulgesetz war. Aber Basilius ist von innen heraus gezwungen, von jeder Sache auf die Hauptsache zu kommen. Er weiß, daß er Lebensgestalter ist, und tastet immer gleich modellierend am Leben auf und ab. Sein Freund Julianus hatte sich einen Schaden an der Hand getan. Ihm schreibt er daraufhin eine Epistel, zu der selbst ein alter Abschreiber voll Bewunderung die Worte setzt: *„ἠθικὴ πάνυ ὡραία."*[4]

„Wie hat sich in dieser Zwischenzeit dein Körper befunden? Hast du den Gebrauch deiner Hand ganz wiedererlangt? Wie ist es mit den übrigen Angelegenheiten des Lebens? Laufen sie dir nach Wunsch, wie wir es für dich erbitten und wie es schuldigerweise sein muß bei deinem Vorsatz? Wessen Sinn nämlich flink zur Veränderung ist, dem ist es nicht unbillig, wenn sein Leben nicht geordnet ist. Wessen Sinn aber festgeworden ist und immer ständig und derselbe, dessen Leben vollzieht sich auch folgerichtig dem Vorsatz entsprechend. Es ist so: Der Schiffseigner kann sich nicht Meeresstille verschaffen, wann er will; uns selbst aber das Leben wellenlos zu gestalten, ist uns ganz leicht, wenn wir die Wirbel, die innerlich aus den Leidenschaften emporströmen, zur Stille bringen und dem äußeren Geschehen den höheren Sinn geben. Denn weder Verluste noch Krankheiten noch die übrigen Beschwerden des Lebens berühren den Tüchtigen, wenn er eine Seele hat, die in Gott wandelt und auf die Zukunft schaut und die von der Erde her aufgerührten Wallungen lind und leicht überschwebt. Die freilich von des Lebens Sorge schwer eingenommen sind, schleppen sich dahin wie Mastgänse, die umsonst beflügelt sind, in der Gesellschaft des Weideviehes. Wir können dich freilich vor lauter Geschäften nur sowenig sehen, wie wenn wir auf dem Meere aneinander vorbei führen. Doch da ja aus der Klaue der ganze Löwe zu erkennen ist, glauben wir, aus kurzem Umgang dich genug erkannt zu haben. Deshalb machen wir uns schon viel daraus, daß du unsere Angelegenheiten auf irgendeine Nummer setzest und daß wir von

---

[3] Ep. 296.
[4] Vgl. W. Kroll, ἐν ἤθει (Philologus LXXV, 1/2).

deinen Gedanken nicht fern sind, sondern treu mit dir zusammenweilen in der Erinnerung. Zeichen der Erinnerung aber ist das Schreiben. Je öfter du dies tust, desto mehr erfreust du uns." [5]

Man muß diesen Brief ganz lesen, um zu merken, wieviel Leben und bewußte Lebensgestaltung darin ist. Leider ist der Brief nicht datierbar. Ein anderer Brief, in dem Julian als Freund genannt wird, ist von den Maurinern in das Jahr 364 datiert worden [6], in welchem Basilius, kurz vorher zum Priester geweiht, als Vierunddreißigjähriger im Anfang seiner kirchenpolitischen Tätigkeit stand und zu Seiten des beim Volke beliebten, aber in theologischen und kirchlichen Dingen nicht erfahrenen Bischofs Eusebius die Lage der Kirche zu meistern begann. Deshalb ist der frische, frohe Glaube an die lebenbezwingende Kraft der *προαίρεσις* besonders zu beachten. Dieser Glaube behielt seine Frische auch im fünften Jahrzehnt dieses energischen Lebens. Im Jahre 374 schrieb Basilius an die Antiochener:

„Wir wollen nicht müde werden! . . . Wir wollen nicht durch Verzagtheit die schon getane Arbeit wegwerfen. Denn nicht e i n e einzige Tat, nicht e i n e kurze Mühsal beweist die Standhaftigkeit der Seele. „Warte nur! Eine Trübsal auf die andere, eine Hoffnung auf die andere! Noch ein wenig, noch ein wenig!" So weiß der Heilige Geist durch die Hoffnung auf die Zukunft seine Jünger zu erfrischen. Hoffnung kommt auf Leid, und nicht lange bleibt das Erhoffte aus. Und wenn jemand sagt: „Ja, e i n g a n z e s M e n s c h e n l e b e n!" so ist es doch nur eine kurze Zeit im Vergleich mit der Ewigkeit, die in der Hoffnung eingeschlossen liegt." [7]

Das ist die in dem Briefe an Julian gerühmte *διάνοια τὸ μέλλον ἀποσκοποῦσα*.

Dieser Brief an die Antiochener ist ein Beweis dafür, daß Basilius seine Lebensaphorismen nicht nur anderen nachspricht oder aus dem Schatze der angelernten Kenntnisse und Gedankenprägungen herausholt, sondern daß die Sätze seiner Lebenstheorie ebenso zeitlich wie inhaltlich mit konkreten Lebenserfahrungen zusammenhängen, eine Tatsache, die für die Vertiefung seiner Biographie nicht ohne Bedeutung ist. Meine Darstellung der Verhandlungen zwischen Basilius und Rom in dem Buche von der Friedenspolitik des Papstes Damasus I. beweisen, daß jener Brief nach schweren Enttäuschungen,

---

[5] Ep. 293. [6] Ep. 12.
[7] Ep. 140. Vgl. J. Wittig, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I (Breslau 1912) 88.

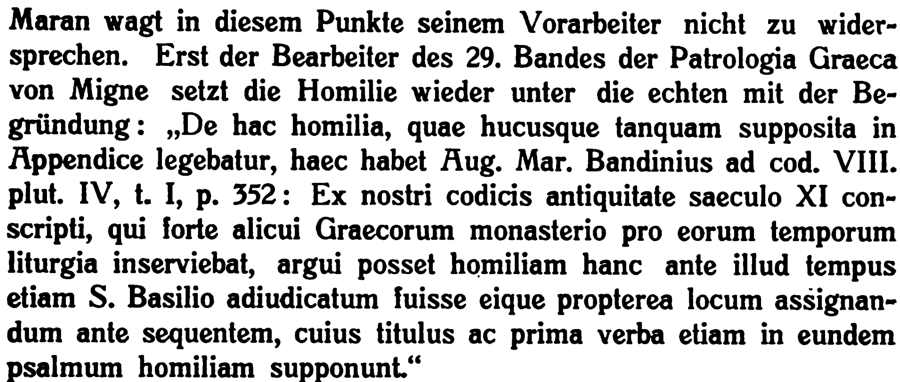
aber in wiederbeginnender Hoffnung, in einer nochmaligen Aufraffung der Lebenskraft des krank gewordenen Metropoliten geschrieben ist. „Hoffnung kommt auf Leid", das war Anfang 373. „Und nicht lange bleibt das Erhoffte aus", das war 375, als Papst Damasus mit den abendländischen Bischöfen in Anwesenheit des Kaisers des Westens das illyrische Demonstrationskonzil zugunsten der vom Kaiser des Ostens bedrängten morgenländischen Nizäner abhielt, das schließlich zur Anerkennung der meletianischen und basilianischen Partei durch das Abendland führte. Der Gedanke, daß nicht eine einzige tapfere Tat die Lebensbewährung bringt, sondern immer neues Aufraffen, das Niemüdewerden, kehrt in einer Psalmenhomilie wieder, die vermutlich ebendeswegen in dieselbe Zeit zu datieren ist wie jener Brief. Gestützt wird diese Vermutung durch die Hindeutung auf das odysseusgleiche Schicksal des einstigen Präses Maximus von Kappadozien. Mit diesem Schicksal beschäftigen sich Briefe aus dem Jahre 373, in denen Basilius schreibt:

„Für eine Fabel hielt ich bisher die Lieder Homers, wenn ich den zweiten Teil seiner Dichtung las, in welchem er die Leiden des Odysseus erzählt. Aber wenn sie auch fabelhaft und ungeschichtlich bleiben, so hat uns doch das Unglück des allerbesten Maximus gelehrt, solche Leiden für möglich zu halten." [8]

Maran hält es für wahrscheinlich, daß Maximus das Opfer einer ungerechten Accusatio repetundarum war. Er ging des Bürgerrechtes und seines ganzen ererbten und erarbeiteten Vermögens verlustig und irrte, gehässig verfolgt von seinem Nachfolger, dem nichtswürdigen Antipater, unter unzähligen Mühsalen umher. Basilius war ganz bestürzt, als er von diesem Unglück erfuhr. Das nächste Jahr sollte ihm allerdings zeigen, daß ein solcher Fall der Vermehrung und Steigerung allzu fähig ist. Die Hochverratsprozesse des Jahres 374, angestrengt wegen qualifizierter Divination, rissen ja selbst Freunde und Schüler des Heiligen in ihren Strudel. Da war überreiche Gelegenheit, das Leben zu studieren.

In diese zeitliche Umgebung paßt die erste Homilie zu Psalm 14 ganz vorzüglich. Der strenge Garnier hat sie aus den echten Schriften des Basilius ausgeschieden, weil sie sich sehr stark an die Psalmenerklärung des Eusebius von Cäsarea anschließt. Auch

[8] Ep. 147.


Maran wagt in diesem Punkte seinem Vorarbeiter nicht zu widersprechen. Erst der Bearbeiter des 29. Bandes der Patrologia Graeca von Migne setzt die Homilie wieder unter die echten mit der Begründung: „De hac homilia, quae hucusque tanquam supposita in Appendice legebatur, haec habet Aug. Mar. Bandinius ad cod. VIII. plut. IV, t. I, p. 352: Ex nostri codicis antiquitate saeculo XI conscripti, qui forte alicui Graecorum monasterio pro eorum temporum liturgia inserviebat, argui posset homiliam hanc ante illud tempus etiam S. Basilio adiudicatum fuisse eique propterea locum assignandum ante sequentem, cuius titulus ac prima verba etiam in eundem psalmum homiliam supponunt."

Das ist ein Prüfstein für die Richtigkeit oder Unrichtigkeit der überstrengen quellenkritischen Grundsätze Garniers, zu denen vor allem der gehört, daß man nicht annehmen dürfe, Basilius habe sich literarischer Entlehnungen aus den Schriften des Eusebius zuschulden kommen lassen. Diesem Grundsatz sind eine ganze Reihe von Schriften zum Opfer gefallen, die handschriftlich dem hl. Basilius zugeschrieben werden. Schon Maran hat gegen diesen Grundsatz angekämpft, um den Isaiaskommentar für Basilius zu retten. In jener Homilie scheint ihm aber die Anlehnung und Entlehnung doch zu stark zu sein. Aber Basilius hat eine solche Homilie gehalten. Er sagt es selbst in der zweiten Homilie zu Psalm 14. Die überlieferte erste Rede ist handschriftlich sehr gut bezeugt. Dazu kommt nun noch die gedankliche Berührung der Homilie mit dem Briefe an die Antiochener, und zwar gerade an einer Stelle, welche die Homilie mit den Psalmenkommentaren des Eusebius gemeinsam hat. Es ist die Stelle von der „einen tapferen Tat". Man vergleiche:

Ep. 140, 1: *οὐ γὰρ μία πρᾶξις ἀνδρείας οὐδε βραχὺς πόνος τὸ τῆς ψυχῆς καρτερὸν διαδείκνυσιν.*

Hom. I, 3 in Ps. 14: *οὐ γὰρ μία πρᾶξις τελειοῖ τὸν σπουδαῖον, ἀλλὰ παντὶ προσῆκε τῷ βίῳ τὰς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείας συμπαρατείνεσθαι.*

Euseb. in Ps. 14: *οὐ γὰρ μία πρᾶξις τελειοῖ τὸν σπουδαῖον, ἀλλὰ παντὶ τῷ βίῳ ταῖς κατ' ἀρετὴν ἐνεργείαις συμπαρατείνεσθαι.*

Es ist also kein Zweifel, daß Basilius die Werke des Eusebius in seiner Handbibliothek hatte und fleißig benutzte. Wir werden später noch sehen, daß es überhaupt sein Grundsatz war, die Lebenswahrheiten nicht in der eigenen Seele zu suchen, sondern selbst seine Seele in anderen Spiegeln zu sehen. Die erste Homilie zu Ps. 14 hat

er, wie man sieht, unter dem unmittelbaren Eindruck der ebengelesenen Eusebiushomilie gehalten. Darum die vielfach wörtliche Anlehnung. Den Brief an die Antiochener hat er wohl geschrieben, als von der Homilie noch einige Worte nachklangen, der Gedanke aber schon reicher geworden war. Da man noch gar keinen rechten Anhalt hat, wann die Psalmenhomilien gehalten worden sind, — Maran neigt dazu, sie in die Zeit vor der Bischofsweihe zu verlegen, da sich Basilius in einer von ihnen noch zu den Armen rechnet, in einer anderen als an einer bestimmten Kirche beamtet erscheint, beides recht unsichere Anzeichen, — so ist diese kleine Beobachtung vielleicht nicht unwichtig. Die Homilien zu Ps. 14 wären, wenn sie richtig ist, Anfang 374, also in der bischöflichen Zeit, gehalten worden.

Für diese Zeit, in der Basilius gerade das große Erlebnis mit dem vom ungerechten Richter verfolgten, in Verbannung irrenden, unglücklichen Maximus hatte, ist es bemerkenswert, daß Basilius gerade an der Stelle von seiner eusebianischen Vorlage abwich, an der er von den im fremden Lande Verbannten sprechen will: „Selig ist's, zu wissen, von der Höhe des Glückes gestürzt zu sein, hier ein schweres Leben der Verurteilung zu führen, als Fremder zu wohnen wie diejenigen, die wegen irgendeines Vergehens von den Richtern aus der Heimat in die Fremde getrieben worden sind.“

Damit sind die Lebensaphorismen dieser umstrittenen Homilie gerettet und vermutungsweise datiert, Lebenserfahrung und Lebenstheorie in engen Zusammenhang gebracht.

Andere Abweichungen der Homilie von der eusebianischen Vorlage zeigen gleichfalls, daß Basilius eine besondere Neigung hat, vom Leben zu sprechen. Gleich der erste der eingeschobenen Sätze heißt: *ἁγίου δὲ ἀνδρὸς παραδεύειν μὲν τὸν βίον τοῦτον, ἐπείγεσθαι δὲ πρὸς ἑτέραν ζωήν.*

Sobald Basilius auf dieses Thema gekommen ist, gerät er in den Bann der Lebensrätsel. Gerade die Psalmen, diese uralten Quellen der Lebensweisheit, bieten ihm dazu reichste Gelegenheit. Und was er in der Betrachtung der Psalmen erdacht, das verwebt er dann immer wieder in seine homiletischen Gedankenketten. Das

◆◆◆

Urstück steht in der Homilie zum ersten Psalm, und zwar in der Erklärung der Worte ὃς ἐν ὁδῷ ἁμαρτωλῶν οὐκ ἔστη.

„Das Leben wird ein Weg genannt, denn wer geboren wird, der eilt zu einem Ziele. Wer auf einem Segelschiff eingeschlummert ist, wird ganz von selbst durch Windesgewalt zum Hafen geführt, und wenn einer auch nichts davon spürt, wird er doch zum Ziele getrieben. So eilt auch ein jeder von uns in unmerklichem Fortlauf des Lebens, stets bewegt und niemals still, im Strom der Lebenszeit dem eigenen Ende zu. Du schläfst, und die Zeit eilt weiter, du wachst und verlierst dich in Gedanken, aber das Leben geht dahin, ohne daß du darauf achtest. Wir Menschen eilen also alle irgendeinen Pfad, ein jeglicher getrieben zu seinem eigenen Ziele. Darum sind wir alle „auf dem Wege". Und so magst du den Sinn des „Weges" verstehen. Ein Wanderer stehst du in diesem Leben. Alles eilt vorüber, alles wird dir rückwärtig. Du siehst am Wege das Kraut, die Pflanze, das Wasser, oder was du gerade ansehen magst, — eine kurze Freude, dann gehst du vorüber. Und wieder triffst du Felsen und Schluchten und Abgründe, Klippe und Grat, oder auch wildes Getier und Schlangenzeug und andere Widerwart, — ein wenig Angst, dann bist du vorbei. Also ist das Leben, weder seine Lust bleibt noch sein Leid. Der Weg ist nicht dein, aber nicht einmal was dir begegnet, ist dein. Hebt der Wanderer, der zuerst ist, seinen Fuß, so tritt der andere gleich in seine Spur und nach ihm der Folgende. Und sieh des Lebens Umstände, ob sie nicht von ähnlicher Art? Heute pflügst du die Erde, morgen ein anderer und nach diesem ein dritter. Schau diese Äcker und diese stolzen Häuser! Wie oft, seitdem sie da sind, wechselten sie schon die Namen! Des und des wurden sie genannt, dann hießen sie nach einem anderen, sie kamen darauf an den und den, nun werden sie nach dem und dem genannt. Ist also unser Leben nicht ein Weg, der bald den einen, bald den anderen aufnimmt, alle Nachfolger, der eine der des anderen?

Glücklich also, wer auf dem Wege der Sünder nicht steht. Was soll das aber: „Nicht steht"? Solange wir Menschen noch im ersten Lebensalter sind, stehen wir weder in Bosheit noch in Tugend. Für beides ist nämlich dieses Lebensalter nicht aufnahmefähig. Wenn aber unsere Vernunft zur Fülle gedeiht, trifft das Schriftwort ein: Es kam das Gebot, und die Sünde lebte auf, und ich starb dahin (Röm. 7, 9). Es erheben sich nämlich schlechte Gedanken, die aus den Leidenschaften unseres Fleisches unserer Seele eingeboren werden. In Wirklichkeit, wenn das Gebot kommt, das ist die Unterscheidung des Guten, wenn es nicht den schlechten Gedanken überwindet, sondern den Sinn von den Leidenschaften in Knechtschaft bringen läßt, da lebt die Sünde auf, und es stirbt der Geist, getötet im Fallen. Glücklich also, wer keine Zeit verbringt auf dem Wege der Sünder, sondern mit besserem Sinn zum frommen Wandel übergeht!

Zwei Wege sind nämlich, voneinander verschieden: der eine eben und breit, der andere aber eng und schmerzend, und zwei Weggeleiter sind, die beide die Hand ausstrecken, um den Wanderer an sich zu ziehen. Der glatte, sanft absteigende Weg hat einen trügerischen Führer, den bösen Geist, der durch Lust ins Verderben führt, wer immer ihm folgt; der rauhe und steil ansteigende Weg aber den guten Engel, der seine Gefährten durch die Mühsal der Tugend zum seligen Ziele geleitet.

◆◆

Solange also ein jeder von uns Kind ist, greift er nach dem in der Gegenwart und macht sich noch keine Sorge um das Zukünftige. Wenn er aber Mann geworden ist, nach der Vollendung seiner Geisteskräfte, ist es ihm, als sähe er das Leben geteilt in Tugend und Schlechtigkeit, und oft wendet er das Auge seiner Seele nach beiden, beurteilt er die vergleichbaren Eigenheiten beider. Der Weg der Sünder zeigt alle Ergötzlichkeiten der gegenwärtigen Zeit, das Leben der Gerechten aber läßt nur die Güter der zukünftigen ahnen. Und je schönere Zukunft der Weg zur Erlösung verspricht, desto mühevoller zeigt er die Gegenwart. Das lustige und zügellose Leben dagegen bietet Genüsse dar, die nicht erst von der Zukunft zu erwarten sind, sondern sich gegenwärtig darstellen. Darum kommt jede Seele in Wirbel und wird umrauscht von wirren Gedanken. Wenn sie das Ewige bedenkt, greift sie nach der Tugend; wenn sie aber auf die Gegenwart sieht, zieht sie das Vergnügen vor. Hier sieht sie des Körpers Wohlbefinden, dort des Fleisches Knechtschaft, hier Zechgelag, dort Fasten, hier unbändiges Gelächter, dort gar vieles Weinen, hier Tanz, dort Gebet, hier Flötenspiel, dort Seufzer, hier Wollust, dort Jungfräulichkeit. Denn das, was wahrhaft gut ist, kann von unserem Denken nur durch den Glauben erfaßt werden — es wohnt ja weitab in der Ferne; kein Auge sieht es, kein Ohr hört es, der Sünde Glück aber hat die Lust bei der Hand und läßt sie durch alle Sinne strömen. Glücklich also, wer um der Süßigkeit der Lust willen nicht ins Verderben geführt wird, sondern in Geduld die Hoffnung des Heils aufnimmt und bei der Wahl zwischen den beiden Wegen nicht den Weg betritt, der zum Schlimmen führt!“

Diese Gedanken führt Basilius weiter aus in der Rede *περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθα τοῖς βιωτικοῖς*, die er als Gastredner halten sollte. Der Teufel hätte ihm freilich beinahe das Konzept verdorben, denn am Tage vor der Feier war Feuer in der Nachbarschaft der Kirche ausgebrochen und hatte die heiligen Hallen stark bedroht. Und nun verlangten „einige Brüder“ von ihm, die „gestrigen Wunderwerke des Herrn“, die Rettung der Kirche, nicht zu übergehen. Er führte gleichwohl die Rede über das Leben „*πρὸς λιμένας*“ und lief dann von neuem aus zur Triumphrede gegen den Widersacher, dem sein Anschlag nicht gelungen war. Das Leben ein Weg, beginnend mit den Geburtswehen der Mutter, endend am Grabhügel! Andere Wege kann man vermeiden, diesen zu gehen, wird jeder mit Gewalt gezwungen. Es ist ein fortwährendes Hintersichlassen, ein Wechsel immerdar. Äcker, Häuser, Völker und Städte tragen einen Namen nach dem anderen. Selbst die Speise hat es eilig, nachdem sie kaum den Gaumen passiert hat, auf schnellem Wege durch die Eingeweide den Ausgang zu suchen. Sinnenlust jagt schnell vorüber. Nur die Seele und die Tugenden bleiben unser. Diese eilen dem Eilenden

voraus, um ihren Besitzer zu den Engeln zu stellen. Alles andere müssen wir fliehen, die Güter reichlich verschenken.

Dieser Gedanke hätte ihn beinahe verleitet, nun noch die Geschichte vom reichen Prasser ausführlich zu erklären, allein die Rücksicht auf seine ausgehende Kraft und auf die rhetorisch angenommene Müdigkeit der Zuhörer drängt ihn, „zum Hafen zu eilen". Er kommt aber nach der Triumphrede gegen den brandstiftenden Teufel noch einmal auf das Leben zurück und legt dem geduldigen Job die Worte in den Mund: „Keines Menschen Leben ist in allem glücklich. Ganz und gar glücklich sein ist allein Gottes."

Voller Aphorismen über das Leben ist auch die Rede an die Jünglinge über die Lesung heidnischer Schriftsteller. „Denen, die eben in das Leben hineingestellt sind", soll diese Rede den Weg weisen. Gleich am Anfang kommt Basilius auf die Zweiheit des Lebens, auf das „andere Leben", zu dessen Erkenntnis nur die Hl. Schrift führe. Er hält aber seine Zuhörer für zu jung, um den tiefen Sinn der Schrift zu verstehen, und begnügt sich, von dem anderen Leben zu sagen, daß gegen seine Wahrheit und Glückseligkeit alle Güter dieses Lebens Traum und Schatten seien. „Um wieviel die Seele in allem vorzüglicher ist als der Körper, um soviel unterscheiden sich beide Leben voneinander." Das Hauptziel der Rede ist nicht einmal eine theoretische Auseinandersetzung über das Lesen heidnischer Schriftsteller, sondern der Versuch einer Lebensgestaltung in Licht und Schatten heidnischer Lebensweisheit. Und da die Rede das diesseitige Leben als ein Nichts definiert, handelt es sich doch um die Gestaltung des „anderen Lebens" in diesem Nichts.

Auch die Trostbriefe des hl. Basilius sind Quellen köstlichster Lebensweisheiten, z. B. die Briefe an Nektarius und seine Gattin [*]. Was dem oberflächlichen und unbeteiligten Leser als Trivialität (im besseren Sinne dieses Wortes) erscheint, ist einmal eine historische Macht gewesen. Und diese Macht schlummert noch in den Worten und wird wach, sobald einer nahe kommt, der sich des Lebens tiefer bewußt wird. Vereinigung und Trennung im Leben, Geburt, Ehe

[*] Ep. 5 und 6.

und Tod lassen in Basilius tiefinnerste Saiten erklingen. Basilius hat etwas von der Natur eines Arztes an sich. Oft möchte man meinen, er sei von Beruf Arzt. Hunderte von Stellen in seinen Schriften erwähnen den Arzt und seine Praxis, immer wieder findet er in ihm Gleichnis und Vorbild. Als es sich um die Herkunft des unter den Schriften des Basilius überlieferten Traktats *περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας* handelte, war man sich bald einig, ihn dem Basilius abzusprechen. Die offene Sprache über das Verhältnis der beiden Geschlechter, über Zeugung und Geburt des Menschen, passe besser in die Feder eines Arztes, wie es Basilius von Ancyra früher war, als eines Theologen von der Art des hl. Basilius von Cäsarea [10]. Und doch habe ich mir bei der Lesung der Schriften des letzteren zahlreiche Stellen notiert, an denen seine Sprache über physiologische Dinge nicht minder offen ist. Von diesen Stellen aus müßte die Frage der Verfasserschaft von neuem untersucht werden. Denn wir dürfen nicht zu schnell bereit sein, solche Schriften preiszugeben, da wir dadurch zu leicht nicht nur das literarische, sondern auch das psychologische Gesamtbild des Schriftstellers stören. Von dieser Seite her betrachtet, ist Garnier geradezu ein Chirurg an Basilius gewesen. Er schneidet nicht nur die Schrift De virginitate ab, sondern seziert auch die als echt anerkannten Schriften und löst sorgfältig alle Teile los, in denen physiologische Dinge nicht nach seinem Geschmack behandelt werden. Spätere Einschiebungen seien es. Erst wenn hier einmal Ordnung geschaffen ist, wird sich die Auffassung des hl. Basilius von der Entstehung und fruchtbaren Verbindung des Lebens darstellen lassen.

Trennung und Tod im Menschenleben werden vor allem in den Trostbriefen besprochen [11]. Von diesen, wenigstens zum Teil datierbaren Briefen gehen wieder starke Fäden zu den noch undatierbaren Homilien. So sind mehrere Abschnitte der Rede über die Martyrin Julitta den Gedankengängen der Trostbriefe gewidmet. Der Gattin des verstorbenen Arinthäus schreibt Basilius zum Beispiel: „Er hat erdulden müssen, was auch dem Himmel und der

[10] F. Cavallera, Le „De virginitate" de Basile d'Ancyre (Rev. d'hist. ecclés. 6, 1905, 5—14).

[11] Z. B. Epp. 5 6 269 300—302.

Sonne und der Erde geschieht“ [12]. Diese gedankentiefe Verbindung des Menschentodes mit den großen Weltgeschehnissen kehrt wieder im vierten Abschnitt der Rede über die Martyrin Julitta:

„Siehst du nicht die Sonne auf- und untergehen? Siehst du nicht den Mond wachsen und schwinden, die Erde erblühen und abwelken? Was um uns hat Bestand? Was ist in seinem Wesen unveränderlich und unwandelbar? Blicke empor zum Himmel, schaue nieder auf die Erde: Haben nicht wenigstens diese dauernden Bestand? Himmel und Erde werden vergehen, heißt es, die Sterne werden vom Himmel fallen, die Sonne wird sich verfinstern, und der Mond wird nicht mehr geben seinen Schein. Was Wunders, wenn auch wir, die wir nur ein Teil des Weltalls sind, das Schicksal des Weltalls teilen!“ [13]

Ähnliche Gedanken kehren wieder in der Homilie zu Psalm 114, Vers 7.

Beim Gedanken an den Tod läßt Basilius seinen stolzen Glauben an die Macht der *προαίρεσις* fallen und wird Fatalist: „Der Tod tritt ein, wenn das Lebensziel erreicht ist, das von Anfang an von dem gerechten Urteil Gottes bestimmt ist“. „Gott verleiht der Seele eine eigen zugemessene Lebensdauer“ [14].

Während Basilius bei der Definition des diesseitigen Lebens verlegen ist, dessen Wesen er in dem Nichts sieht und dessen *πρόσωπον* er nur bildhaft zeichnen kann, wird er viel bestimmter, wo es sich um den Tod und das jenseitige Leben handelt. Da wird aus dem Nichts Wahrheit und Wirklichkeit. Immer wieder heißt es in seinen Trostbriefen: „Der Tod ist des wahren Lebens Beginn“ [15]. Das diesseitige Leben ist nur Weg und immerwährendes Zurücklassen, das jenseitige aber ein dauerndes *καταγώγιον*[16]. Erst von hier aus sieht Basilius, daß auch das diesseitige Leben mehr als ein Nichts ist:

„Dieser unser Körper ist das Zelt, wie uns der Apostel lehrt mit dem Worte: „Die wir in dem Zelte sind“ . . . . Der Austritt aus dem Zelte aber ist unser Hinscheiden aus diesem Leben, und zur Vorbereitung darauf heißen uns die Psalmworte, dies und jenes dem Herrn darzubringen. Denn unser Wirken hienieden ist das Wegegeld für das kommende Leben, und wer hier dem Herrn durch gute Werke Ehre und Ruhm erweist, der schafft sich Ruhm und Ehre aus der gerechten Vergeltung des Richters“ [17].

Dort sind die *οἴκειοι τόποι*[18] der Seele, dort sind die *ἡμέραι ἀγαθαί* [19]:

---

[12] Ep. 269. [13] Bas. opp. II 37.
[14] Bas. opp. I 74 und 450. Vgl. auch ep. 300.
[15] Ep. 301. [16] Ep. 5, 2. [17] Bas. opp. I 114.
[18] I. Homilie zu Psalm 14 (P. g. 249). [19] Bas. opp. I 152.

„Wer ist der Mensch, der das Leben will und der es liebt, gute Tage zu sehen?“ Ob einer, so spricht der Psalmist, das Leben will, nicht das gemeine, das auch die unvernünftigen Wesen leben, sondern das Leben, das vom Tode nicht abgerissen werden kann, denn „nun“, spricht er, „sterbet ihr dahin“, „und unser Leben ist verborgen mit Christus in Gott, wenn aber Christus offenbar wird, unser Leben, dann werdet auch ihr offenbar werden mit ihm in Glorie“. Darum ist wahrhaft Christus das Leben, und unser Wandel mit ihm ist das wahre Leben. Gleicherweise sind es auch andere Tage, die gut sind, wie sie der Prophet weissagt, denn die Tage dieser Lebenszeit sind schlecht. . . . Darum sind wir jetzt nicht im Leben, sondern im Tode. . . . Aber ein anderes ist das Leben, von dem uns jene Worte sagen, und jetzt sind zwar unsere Tage böse, andere aber sind gute, die keine Nacht mehr unterbricht. Gott wird nämlich sein ihr ewiges Licht und wird sie erleuchten mit dem Licht seiner Glorie. Wenn du also von „guten Tagen“ hörst, so denke nicht, es sei eine Prophezeiung für dieses Leben hienieden!“

Dort ist die *ἀνάπαυσις αἰωνία*, **die** *χώρα ζώντων*, **die** *ἀληθὴς ἐν Χριστῷ ζωή*.

„Wende dich, meine Seele, zu deiner Ruhe, denn der Herr hat dir wohlgetan!“ Der gute Kämpfer sagt sich selber Trostworte, wie Paulus, welcher spricht: „Ich habe einen guten Kampf gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt, im übrigen ist mir die Krone der Gerechtigkeit hinterlegt“. Dies sagt auch der Prophet zu sich: Da du tüchtig dieses Lebens langen Lauf vollendet hast, so wende dich im übrigen zu deiner Ruhe, denn der Herr hat dir wohlgetan. Ewige Ruhe winkt denen, die ihr Leben ehrlich durchgekämpft haben. Nicht auf Rechnung ihrer Werke wird sie gewährt, sondern sie wird nach Gnaden des freigebigsten Gottes dargeboten denen, die auf ihn gehofft. Dann, bevor er das Gute dorten berichtet, schildert er seine Befreiung vom Leid dieser Welt und dankt dafür dem Erretter der Seelen, der ihn befreite aus der mannigfachen und unvermeidlichen Knechtschaft der Begierden. Was ist es aber damit? „Daß er erlöst hat meine Seele vom Tode, meine Augen vom Weinen und meinen Fuß vom Fallen.“ Durch Gleichnis der Dinge hienieden beschreibt er die künftige Ruhe. Hier nämlich, schreibt er, umgeben mich Schmerzen des Todes, dort aber befreit er meine Seele vom Tode. Hier vergießen die Augen Tränen vor Schmerz, dort beschattet keine Träne mehr den Augapfel derer, die in Verzückung die Schönheiten göttlicher Glorie schauen. „Denn Gott strich jegliche Zähre von jedem Antlitz.“ Hier ist groß die Gefahr des Ausgleitens, weshalb auch Paulus spricht: „Wer meint zu stehen, sehe zu, daß er nicht falle.“ Dort aber sind die Schritte sicher, und unwandelbar das Leben, und keine Gefahr mehr, in Sünde zu gleiten. Auch keine Erregung des Fleisches, noch des Weibes Mitwerk zur Sünde. Denn es gibt nicht Männlich und Weiblich in der Auferstehung, sondern eines ist das Leben und nach einem gewendet: Die im Lande der Lebenden wohnen, gefallen ihrem Herrn. Diese Welt wird auch selber sterblich und das Land der Sterblichen. Da nämlich das Wesen der sichtbaren Dinge ein zusammengesetztes ist und das Zusammengesetzte zur Auflösung kommt, teilen wir Bewohner der Welt als Teile der Welt notwendigerweise das Geschick der ganzen Natur. Darum sterben wir oft als Menschen, bevor noch die Seele durch den Tod vom Körper

getrennt wird. Dieses Wort darf nicht verwunderlich erscheinen. Betrachte vielmehr die Wahrheit dieser Tatsache:

In drei Jahrwochen erlebt der Mensch drei Wechsel und Wandlungen des Alters und des Lebens, und nach jeder Jahrwoche schließt ein eigener Zeitpunkt das Vergangene ab und macht den Wechsel offenbar. Das *Kindesalter* wird durch den Abstoß der Zähne nach der ersten Jahrwoche begrenzt. Des *lernfähigen Knaben Zeit* geht bis zur beginnenden Geschlechtsreife. Der *Jüngling*, mit dem 21. Jahre vollendet, wenn der erste Flaum die Lippen zu beschatten anfängt, tritt unmerklich zurück, und *der Heranwachsende wird zum Manne*. Wenn du also den Mann siehst, der mit seinem Alter nicht mehr wächst und in dem Gebrauch seiner Vernunft schon feststeht und keine Spur des Jungseins mehr an sich trägt, meinst du nicht, daß in ihm das Vergangene gestorben ist? Der *Greis* hinwieder, der eine andere Gestalt und einen anderen Seelenzustand angenommen hat, ist offenbar ein anderer geworden gegen früher. So wird das Leben durch viele Tode erfüllt, nicht bloß durch den Wechsel der Altersstufen, sondern auch durch den Fall in die Sünde. Wo aber kein Wechsel ist, weder körperlich noch geistig — auch das Denken ändert dort seine Richtung nicht und das Urteil wird nicht umgestellt, kein Umstand nimmt dem Denken seine Ruhe und seine Sicherheit —, dort ist wahrhaft das *Land der Lebenden*, die sich immer gleich bleiben. Dort will der Prophet dem Gott des Alls ganz wohlgefallen. Dort wird kein Ding von außen ihn hindern, das Ziel des wahren, engelgleichen Dienstes zu erreichen: Wir streben, sagt er, sei es wandernd im Körper oder auswandernd aus dem Körper, ihm wohlzugefallen. Der *Lebenden Land* ist dies, in welchem keine Nacht ist und der Schlaf nicht des Todes Bild, in welchem nicht ist Speise und Trank zur Stärkung unserer Schwäche, keine Krankheit, keine Schmerzen, keine Medizin, kein Markt, kein Handel, kein Gewerbe, kein Geld, der Übel Ursprung, der Kriege Anlaß, der Feindschaft Wurzel, sondern es ist *das Land der Lebenden*, nicht derer, die in Sünde sterben, sondern *wahres Leben leben in Christus Jesus*."[20]

Durch diese Lebensweisheit ist der Tod besiegt. Er ist der Anfang des Lebens geworden. Ja, nicht einmal dazu ist er nötig. Denn der Gerechte gewinnt das wahre Leben in Christus auch ohne den natürlichen Tod, schon durch die Abwendung der Seele von der Welt des Körpers: „Die Seele des Gerechten, die sich loslöst von der συνάφεια (oder, wie andere gleichalte Codices schreiben, συμπάθεια) des Körpers, hat ein Leben mit Christus verborgen in Gott"[21].

Basilius sieht, wie aus der obigen Homilie hervorgeht, *im ganzen Leben nur Sterben*. Das Kind stirbt, damit der Knabe, der Jüngling wird, dieser, damit der Mann erwacht. Dieser Gedanke ist so echt basilianisch, daß man Garnier nicht verstehen

[20] Bas. opp. I 202—204.
[21] p. 100.

◆◆◆

kann, wie er gerade die Echtheit dieses Homilienabschnittes anzweifeln kann. Die Stelle gehört zu dem Lebens- und Charakterbilde des Basilius. Sie ist eng verknüpft mit dem vorausgehenden Texte, findet aber auch ihren Nachklang in anderen Homilien. Um zunächst die erste Homilie *περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου παρασκευῆς* zu übergehen, weise ich auf die Rede über den Martyrer Gordius hin, den Basilius sagen läßt: „Alle Menschen sind sterblich, aber wenige sind Martyrer. Lasset uns nicht warten, bis wir tot sind, sondern gehen wir vom Leben zum Leben über! Warum wartet ihr auf den natürlichen Tod? Er bringt keinen Gewinn und keine Frucht, er ist den Tieren und den Menschen gemeinsam. Denn wer durch die Geburt in das Leben eingetreten ist, den verzehrt entweder die Zeit, oder Krankheit löst ihn auf, oder gewaltsame Eingriffe und Unfälle verderben ihn. Da wir nun einmal sterben müssen, so lasset uns durch das Sterben das Leben gewinnen!"[22] — ein Gedanke, den auch der 54. Horos der Ethika enthält.

Basilius müht sich ab, die Individualisierung des Einzellebens durch die paulinische Idee vom Leibe Christi zu überwinden. Er verkannte den Wert der Einsamkeit nicht und trug ihm nach den Mitteilungen seines Freundes Gregor[23] auch in der Einrichtung seiner Klöster praktische Rechnung[24]. Aber der Gedanke an den großen gemeinsamen Strom des wahren Lebens hat ihn doch über das Anachoretentum hinaus zum Zönobitentum geführt, so siegreich, daß ihm die christliche Welt fortan darin folgte. Die Antwort auf die siebente Frage seiner Ausführlichen Regeln hat die sechste Frage überwunden. Basilius hat der christlichen Welt die Gemeinschaftskultur gerettet.

Was Basilius über das Leben gesagt und geschrieben hat, ist längst allgemeiner Gedankenbesitz des christlichen Volkes geworden, so daß es sogar aus manchen Volksliedern herausklingt. Oder war es schon vor ihm Gedankengut des christlichen oder gar schon des heidnischen Volkes, so daß es sich wie nachempfunden oder gar nur

---

[22] Bas. opp. II 148. [23] or. 43, 62.

[24] Vergl. K. Holl, Enthusiasmus und Bußgewalt beim griechischen Mönchtum (Leipzig 1898) 167. — O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchl. Literatur III 143, Anm. 3.

wie nachgesprochen anhört? Wir modernen Menschen, wenigstens wir Abendländer, stellen diese Frage mit einer gewissen Peinlichkeit. Was nicht Sondergut ist oder nicht wenigstens Sonderform hat oder nicht allerwenigstens mit Sondergründen und Sonderfolgen verbunden ist, will uns nicht viel gelten. In den alten Weisheitsländern des Orients soll dies anders sein. Uns haben die Neuerungen des 14.—16. Jahrhunderts ein anderes Denken gebracht, das wir selbstverständlich für richtig halten. Das Erdachte gilt uns tausendmal mehr als das Bedachte. Gedacht zu haben, wie wir denken, ist einer der vorzüglichsten Ruhmestitel, die wir Männern der früheren Vergangenheit meinen geben zu können. „Augustinus war der erste moderne Mensch", das ist eine der Prädikationen, in denen unsere Zeit vor sich selbst anbetend niederkniet. Basilius wird diesen Ruhmestitel für sein Denken nie erhalten. Für sein soziales Tun sind ihm allerdings ähnliche Lobsprüche geworden.

Basilius und Augustinus, ihrer Geburt nach nur ungefähr 24 Jahre auseinander, sind in ihrem Denken wie Männer aus verschiedenen Welten, die noch ferner voneinander liegen als die morgenländische Welt von der abendländischen, wie Männer aus verschiedenen Zeitaltern, die sich nicht einmal so nahe berühren wie Antike und Mittelalter. Augustinus sucht alles aus sich selbst, Basilius will nichts aus sich selbst haben. Sogar von dem Eigensten, das er uns gegeben, von seinem Trinitätsglauben, sagt er, es sei nichts anderes als der Glaube seiner Heimat. Bei Augustinus überall das „Ich", bei Basilius das „Nicht-ich". „Gehe nicht aus dir hinaus, um die Wahrheit zu suchen! Kehre in dich selbst zurück, im inneren Menschen wohnt die Wahrheit!"[25] so predigt Augustinus unermüdlich. „Zuerst muß der Mensch sich selbst zurückgegeben werden, damit er hier gleichsam festen Fuß fasse und von da sich erhebe und zu Gott aufsteige."[26]

Das sind Gedanken, die dem hl. Basilius ganz fern liegen. Ja, er bekämpft sie, er hält sie für unmöglich. Einmal ist er freilich durch ein Bibelwort ganz in ihre Nähe geführt worden. Man meint, er müsse sie fassen, und er beginnt schon, augustinische Worte zu

[25] De vera religione c. 59, n. 72.
[26] Retract. I, c. 8, n. 8.

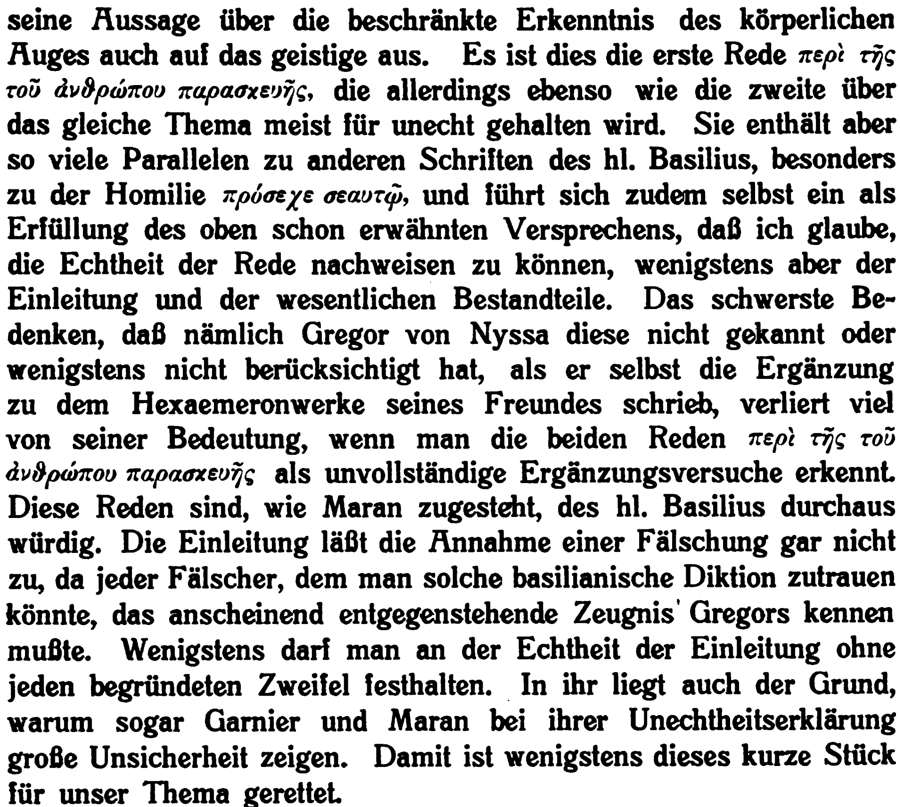
sprechen, aber dem augustinischen Gedanken, wenigstens seinem Kern, bleibt er fern. Das ist in seiner Homilie πρόσεχε σεαυτῷ. Da spricht er in den Einleitungsworten von dem „Hervorholen der Gedanken aus den verborgenen Vorratskammern des Herzens", aber nur um seine Zuhörer zu ermahnen, während der Homilie nicht zuviel Gedanken aus dem eigenen Herzen hervorzuholen und in Lauten die Luft durchfliegen zu lassen, so daß die Stille gestört werden könnte. Im übrigen predigt er von den Gedankensünden und nähert sich erst in den letzten Abschnitten der Homilie wieder den augustinischen Gedanken, ohne jedoch auf das Wort zu kommen: „In der Seele wohnt die Wahrheit".

„Eine genaue Beobachtung deiner selbst wird dich wie an einem Gängelbande zur Gotteserkenntnis hinführen. Denn wenn du achthast auf dich selbst, so hast du nicht nötig, aus dem Bau des Weltalls den Schöpfer zu erforschen, sondern du wirst in dir selbst wie in einer kleinen Welt die große Weisheit deines Schöpfers erkennen. Aus der in dir wohnenden unkörperlichen Seele wirst du erkennen, daß Gott unkörperlich und unräumlich ist, da ja auch dein Geist keinen ursprünglichen Ort hat, sondern erst durch die Vereinigung mit dem Körper örtlich wird. In bezug auf Gott suche kein Erkennen mit deu Augen, sondern schenke deiner Vernunft Glauben und habe geistiges Verstehen auf ihn."

Dann behandelt er die wunderbare Struktur des menschlichen Leibes und löst schon ein wenig das Versprechen ein, das er am Schluß der 9. Homilie zum Hexaemeron gegeben, daß er mit Hilfe des Hl. Geistes ausführlicher über den Satz sprechen wollte: „Und Gott machte den Menschen".

Während er in den oben wiedergegebenen Worten von der Gotteserkenntnis aus der Beobachtung der eigenen Seele spricht, lehnt er es im übrigen ab, etwas aus sich selbst wissen und sagen zu wollen, und sucht diese erkenntnistheoretische Stellungnahme zu rechtfertigen.

Den ersten Ansatz dazu findet man in der eben behandelten Homilie πρόσεχε σεαυτῷ, in der er sagt: „Wie kann jemand sich selbst mit dem Auge ganz erfassen? Das Auge kann nicht einmal sich selbst sehen, es reicht nicht bis zum Scheitel, es kennt den Rücken nicht, nicht das Gesicht, nicht die Lage der Eingeweide." Hier ist aber nur das körperliche Auge gemeint. Dem geistigen muß Basilius in dieser Homilie einen weiteren Gesichtskreis zusprechen, um dem Bibelwort gerecht zu werden. In einer anderen Homilie dehnt er aber



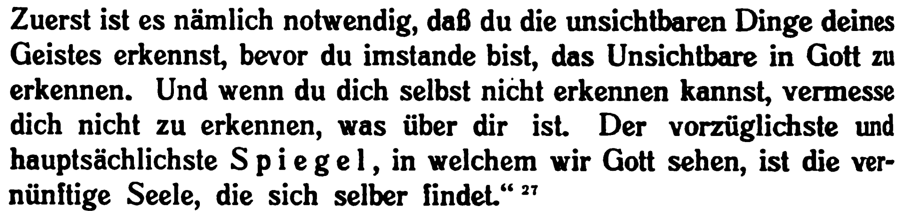
seine Aussage über die beschränkte Erkenntnis des körperlichen Auges auch auf das geistige aus. Es ist dies die erste Rede *περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου παρασκευῆς*, die allerdings ebenso wie die zweite über das gleiche Thema meist für unecht gehalten wird. Sie enthält aber so viele Parallelen zu anderen Schriften des hl. Basilius, besonders zu der Homilie *πρόσεχε σεαυτῷ*, und führt sich zudem selbst ein als Erfüllung des oben schon erwähnten Versprechens, daß ich glaube, die Echtheit der Rede nachweisen zu können, wenigstens aber der Einleitung und der wesentlichen Bestandteile. Das schwerste Bedenken, daß nämlich Gregor von Nyssa diese nicht gekannt oder wenigstens nicht berücksichtigt hat, als er selbst die Ergänzung zu dem Hexaemeronwerke seines Freundes schrieb, verliert viel von seiner Bedeutung, wenn man die beiden Reden *περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου παρασκευῆς* als unvollständige Ergänzungsversuche erkennt. Diese Reden sind, wie Maran zugesteht, des hl. Basilius durchaus würdig. Die Einleitung läßt die Annahme einer Fälschung gar nicht zu, da jeder Fälscher, dem man solche basilianische Diktion zutrauen könnte, das anscheinend entgegenstehende Zeugnis' Gregors kennen mußte. Wenigstens darf man an der Echtheit der Einleitung ohne jeden begründeten Zweifel festhalten. In ihr liegt auch der Grund, warum sogar Garnier und Maran bei ihrer Unechtheitserklärung große Unsicherheit zeigen. Damit ist wenigstens dieses kurze Stück für unser Thema gerettet.

In dieser Einleitung dehnt Basilius die Behauptung von der Unfähigkeit des körperlichen Auges zum Sichselbstsehen auch auf die Seele aus:

> „Wie unsere Augen, die das Außenbefindliche erblicken, sich selbst nicht sehen, wenn sie nicht auf eine Spiegelfläche treffen, von welcher der Blick, wie die Flutwelle vom Meeresstrande, zurückgeworfen wird und die Augen das eigene Bild erkennen läßt, so sieht auch unser Geist, der das andere erkennt, sich selber nicht, außer wenn er in die Schriften hineinschaut."

Das ist der volle Gegensatz zu Augustin und seinen abendländischen Jüngern, von denen einer, Bernhard von Clairvaux, ein Wort niedergeschrieben hat, welches wie ein beabsichtigtes Gegenstück wirkt:

„Vergeblich richtet der das Auge seines Herzens zur Gottesschau empor, der noch nicht die Fähigkeit hat, sich selbst zu sehen.



Zuerst ist es nämlich notwendig, daß du die unsichtbaren Dinge deines Geistes erkennst, bevor du imstande bist, das Unsichtbare in Gott zu erkennen. Und wenn du dich selbst nicht erkennen kannst, vermesse dich nicht zu erkennen, was über dir ist. Der vorzüglichste und hauptsächlichste Spiegel, in welchem wir Gott sehen, ist die vernünftige Seele, die sich selber findet." [27]

Man sage nicht, daß es sich doch nur um ein gelegentliches, durch den Gedankengang beeinflußtes Wort des hl. Basilius handelt, zudem um ein Wort aus einer nicht ganz sicher verbürgten Schrift. Auch in sicher verbürgten Schriften findet sich dieser Gedanke in grundsätzlicher Betonung:

In der Rede an die Jünglinge weist Basilius zwar auf die eigene Erfahrung hin: „Denn ich habe das Alter dazu, auch schon viele Kämpfe durchgemacht und an den Wechselfällen des Lebens, die so lehrreich sind, nach beiden Seiten reichlich teilgenommen und Erfahrungen in den menschlichen Dingen gesammelt, so daß ich denen, die eben in das Leben hineingestellt sind, den sichersten Weg zeigen kann". Gleich spricht er aber von „Schatten und Spiegeln", wie an der obigen Stelle, und weist wie dort auf die Hl. Schrift hin, und weil diese nach ihrem tiefsten Sinne von den jugendlichen Zuhörern nicht verstanden werden könne, auf die Schriften der heidnischen Literatur: „Wohl können wir dies aus den hl. Schriften ersehen, jetzt aber liegt es uns ob, einen Schattenriß der Tugend aus den heidnischen Schriftstellern zu entwerfen."

Und in der Homilie *περὶ τοῦ μὴ προσηλῶσθαι τοῖς βιωτικοῖς*, deren Lebensaphorismen schon oben besprochen worden sind, verwahrt er sich sogleich gegen den Verdacht, etwas aus sich selbst zu erfinden: „Niemand denke von mir, daß ich ein Erfinder neuer Begriffe sei, wenn ich jetzt das menschliche Leben einen Weg nenne, da schon David, der Seher, das Leben so genannt hat!"

Schließlich ist die Stelle der angezweifelten Homilie *περὶ τῆς τοῦ ἀνθρώπου παρασκευῆς* eine sinngemäße Erweiterung einer Stelle aus der 9. Homilie zum Hexaemeron:

„Ich merke schon längst, daß ihr mich wegen der Schöpfung der Menschen bittet, und ich komme mir vor, als wollte ich nur nicht hören, wie

---

[27] De interiori domo c. 13.

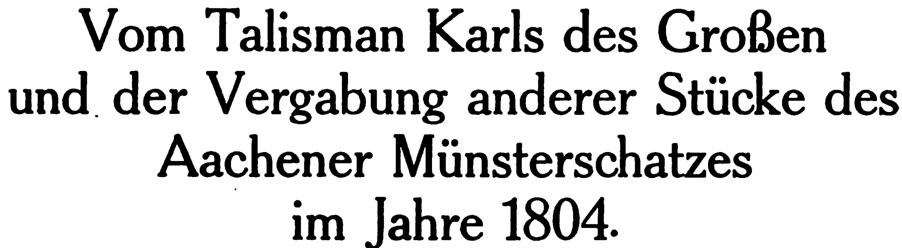
die Zuhörer im Herzen rufen: Das Unsrige, wie es von Natur ist, das wird uns gelehrt, von uns selbst aber wissen wir nichts! Es ist also notwendig, alles Zaudern zu überwinden und davon zu reden. Es ist ja in Wirklichkeit das Schwerste von allem, sich selbst zu erkennen. Denn nicht nur das Auge allein, welches die äußeren Dinge erkennt, wendet seine Sehkraft nicht auf sich selbst an, sondern sogar auch unser Geist, der genau die Sünde des anderen erkennt, ist saumselig in der Erkenntnis der eigenen Vergehen."

Kurz darauf sagt Basilius ähnlich wie in der Homilie *πρόσεχε σεαυτῷ*: „Und doch vermögen wir Gott aus Himmel und Erde nicht besser zu erkennen als aus unserer eigenen Einrichtung." Das ist aber wieder nicht der augustinische Gedanke, wie es bei oberflächlicher Betrachtung scheinen möchte. Basilius will nicht mehr sagen, als daß Gott aus seinen Werken in uns erkannt wird, während Augustin bekennt: „Im inneren Menschen wohnt die Wahrheit", also nicht bloß das Werk als Zeugnis der Wahrheit.

Ich halte diese Feststellung für wichtig, weil sie die Eigenart der Frühwerke des hl. Basilius erklärt. Basilius hätte nie ein Lebensbuch schreiben können wie die Konfessionen Augustins. Der ganze Orient wäre nicht dazu imstande gewesen. Denn darin ist Basilius ein echter Orientale. In Spiegeln sucht er den Widerschein der Wahrheit, in den Schriften der heiligen und der profanen Literatur, in den Überlieferungen der Heimat, und er verschmäht es zuerst mit auffallender Konsequenz, Eigenes aus eigener Seele hinzuzufügen. Es ist doch sehr bezeichnend, daß sein erstes Werk eine Blütenlese war, die *Ὠριγένους φιλοκαλία*. Aber was sind die folgenden Werke anderes? In den *ἠθικά* bestehen die Antworten nur aus aneinandergereihten Stellen der Hl. Schrift. Die Regeln, sowohl die ausführlicheren wie die kürzeren, sind gesammelt aus den mündlich überlieferten Satzungen des eustathianischen Mönchtums. Die *ἀσκητικαὶ διατάξεις*, die wegen ihrer inhaltlichen und formellen Verschiedenheiten von den Regeln als Fremdgut angesehen werden, können gleichwohl wegen dieser eigentümlichen Arbeitsweise des Basilius wenigstens in ihrem Grundstock als eine von Basilius veranstaltete Sammlung angesehen werden. Die beiden *λόγοι περὶ βαπτίσματος*, die von Garnier schon ausgeschieden waren, von Maran aber als unzweifelhaft echt wieder aufgenommen werden mußten, sind fast nichts anderes als Stellensammlungen aus den heiligen Schriften. Der große Kommentar zu Isaias, Kap. 1—16, ist seitenlang zu-

sammengestellt aus den Schriften des Eusebius von Cäsarea. Auch in den Psalmenhomilien zeigen sich derartige Neigungen.

Mag dadurch auch die Arbeit des Quellenkritikers bedeutend erschwert und der Wert der basilianischen Geistesarbeit vom Standpunkt des modernen Abendländers vermindert werden, so war doch diese Methode der Weisheitsüberlieferung gerade der Grund, warum Basilius dem ganzen christlichen Orient so vieles wurde, Lehrer unsterblicher Weisheit, Patriarch des christlichen Lebens. Er war noch nicht fünfzig Jahre alt und hatte Abraham gesehen, den Typus des echten, wahren, Gott zugewandten Lebens.



Vom Talisman Karls des Großen und der Vergabung anderer Stücke des Aachener Münsterschatzes im Jahre 1804.

Von Stiftspropst Dr. **Franz Kaufmann** in Aachen.

Am 3. November 1911 erhielt mein Vorgänger am Aachener Münster, Stiftspropst Dr. Bellesheim, eine Anfrage der Königlichen Regierung in Aachen. Der Begründer der Kant-Gesellschaft, Prof. Vaihinger in Halle, hatte sich an das Zivilkabinett des Deutschen Kaisers gewandt und angeregt, durch diplomatische Beziehungen die im Besitz der Kaiserin Eugenie befindlichen Reliquien und Reliquiarien aus dem Aachener Münsterschatz dorthin wieder zurückzuführen. Die Antwort Bellesheims stützt sich im wesentlichen auf zwei Abhandlungen. Es ist zuerst ein Aufsatz Ernst aus'm Weerths, angeregt durch die Beziehungen, die Napoleon III. infolge seiner Julius-Cäsar-Studien mit dem Präsidenten des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland, Friedrich Ritschl in Bonn, angeknüpft hatte. Der Kaiser hatte dem Verein Photographien der in seinem Besitz befindlichen Aachener Schatzstücke zur Verfügung gestellt, die der Sekretär des Vereins, aus'm Weerth, im Jahre 1866 in einem Aufsatz in der Vereinsschrift verwertete [1]. Er überschrieb ihn: Karl des Großen ehemals und jetzt in Aachen befindliche Reliquien und Reliquiarien. Es waren fünf Abbildungen beigegeben, eine Photographie der Vorderseite des sogenannten Talismans Karls des Großen, zwei Holzschnitte, Rücken- und Seitenansicht des Talismans, und

[1] Jahrbücher des Vereins von Altertumsfreunden, Doppelheft 39 u. 40 (Bonn 1866, Marcus) 265—272.

zwei weitere Photographien eines länglichen Kastenreliquiars, das auf einer Innenseite des Deckels die erhabene Inschrift zeigt: Brachium sancti et gloriosissimi Imperatoris Karoli. Der Aufsatz aus'm Weerths ist unvollendet. Auf Seite 272 beginnt eine „Betrachtung der einzelnen Gegenstände und zunächst des Talismans". Sie gibt als Einleitung einen von Napoleon III. übersandten Bericht; er besteht aus einer historischen Einleitung und einer Beschreibung des Talismans durch Th. Clement, Auteur du catalogue des bijoux du musée Campana. Das Werk des Aachener Stiftsherrn Johann Hubert Kessel[2] erschien aus Anlaß der Heiligtumsfahrt 1874 und bringt bei der Beschreibung der Schätze der Aachener Schatzkammer in historischer Beziehung wertvolle Ergänzungen zu den Angaben aus'm Weerths, besonders auch Angaben über den Inhalt des Noli-me-tangere-Kästchens und Hypothesen über den Geschenkgeber der Reliquien an die kaiserlich napoleonische Familie.

Der Aufsatz aus'm Weerths war schon 1866 in Aachen durch den Stadtarchivar Peter Stephan Käntzeler gewürdigt worden, der sich im Jahre 1870 noch besonders mit dem Talisman beschäftigte[3].

Prof. Vaihinger war, wie er mir mitteilte, durch einen Artikel in der Deutschen Revue zu seiner Anregung veranlaßt worden. Es waren Auszüge aus den ungedruckten Lebenserinnerungen des am 23. März 1909 verstorbenen aus'm Weerth[4]. Die Redaktion hatte den Ausführungen den Titel: Kaiser Napoleon III. und der Talisman Karls des Großen gegeben. Die Antwort des Zivilkabinetts an Vaihinger beruht auf dem Bericht Bellesheims an den Aachener Regierungspräsidenten, Dr. von Sandt, und schließt mit der Bemerkung, daß die angeregten Versuche schon in früheren Jahren vergeblich gemacht worden seien. Durch den Artikel in der Deutschen Revue ist die Aufmerksamkeit weiter Kreise von neuem auf diesen Gegenstand gerichtet worden.

Die Bedeutung der alten Kaiserstadt für die deutsche Vergangenheit, die Einzigartigkeit des karolingischen Münsters, des

[2] Dr. Johann Hubert Kessel, Geschichtliche Mitteilungen über die Heiligtümer der Stiftskirche zu Aachen (Köln und Neuß 1874, L. Schwann).

[3] Vgl. Echo der Gegenwart (Aachen) 1866 Nr. 37 40 43 und 1870 Nr. 19.

[4] Deutsche Revue, 34. Jahrg., Juniheft 1909 (Stuttgart und Leipzig, Deutsche Verlagsanstalt).

großen Karls Erbstück und Ruhestätte, der an Reichtum der Reliquien und Kunstwerke unerreichte Schatz des alten Münsters rechtfertigen es, die noch recht ungeklärte Angelegenheit einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen und zu weiteren Nachforschungen anzuregen. Wir werden zu prüfen haben, wer damals in Aachen Reliquien und Reliquiarien vergeben hat und von wem sie empfangen wurden, sodann, welche Stücke vergeben wurden und endlich, was aus den verschenkten Gegenständen geworden ist.

Betrachten wir zunächst die Äußerungen Napoleons III. Im Jahre 1866 schrieb aus'm Weerth in den Bonner Jahrbüchern: Wir zollen deshalb der Munifizenz Kaiser Napoleons III. um so gebührenderen Dank für die durch Vermittlung unseres illustren bisherigen Vereinspräsidenten, Friedrich Ritschl, uns gewordene Mitteilung, daß jene 1804 von dem Domkapitel zu Aachen der Kaiserin Josephine geschenkten Pretiosen und Reliquien bei deren Tode zu gleichen Teilen unter ihre beiden Kinder, die Königin Hortense und den Vizekönig Eugen geteilt wurden, und der nunmehr an den Kaiser Napoleon III. vererbte Teil seiner Mutter, der Königin Hortense, aus folgenden Gegenständen bestehe:

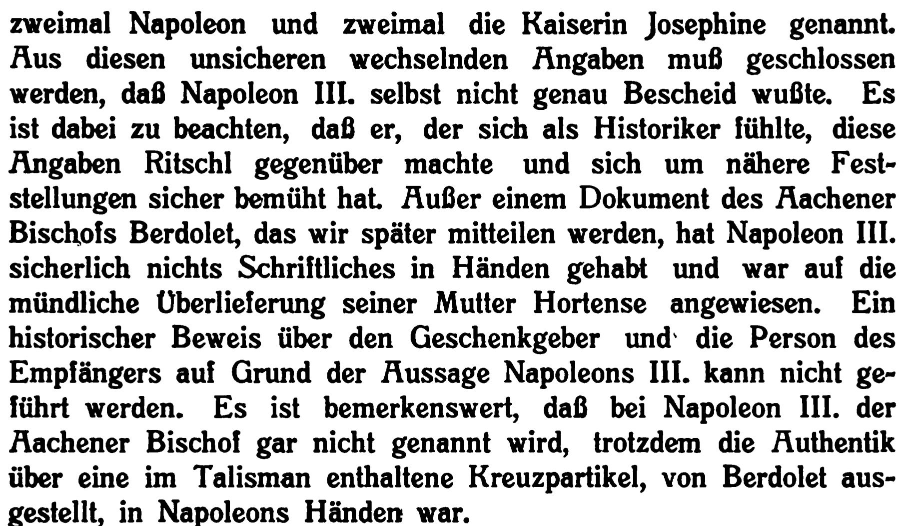
1. aus dem Talisman de Charlemagne,
2. einem Knochen vom rechten Arme Karls des Großen,
3. einem Stück der Windeln des Heilandes,
4. einem Stück vom Gewande der Mutter Gottes.

Hiernach würde der grüne Edelstein mit dem Ebenbild der Mutter Gottes nebst drei anderen Nummern im Besitze der Erben des Vizekönigs Eugen, der Herzoglich Leuchtenbergischen Familie zu suchen sein. In demselben Aufsatz heißt es in der von Napoleon übersandten Erläuterung zum Talisman: Ce reliquaire, conservé dans le trésor d'Aix-la-Chapelle, fut offert par la ville d'Aix-la-Chapelle avec d'autres reliques à l'Empereur Napoléon I lors du couronnement. Celui-ci en fit présent à l'Impératrice Joséphine. A la mort de l'Impératrice il passa à la Reine Hortense, il appartient maintenant à son petit-fils Napoléon III. Da aus'm Weerth den Artikel nicht vollendete, hat er sich über den Widerspruch in diesen zwei Äußerungen nicht ausgesprochen.

In den 1909 veröffentlichten Erinnerungen aus'm Weerths wird eine Äußerung Napoleons III. erwähnt, der geschrieben habe: Lors-

que l'Impératrice Joséphine a été avec l'Empereur Napoléon à Aix-la-Chapelle, on lui a donné des reliques, qui à sa mort ont été partagées entre le Prince Eugène et la Reine Hortense. L'Empereur Napoléon I. a hérité du talisman de Charlemagne, d'un morceau des langes de notre Seigneur, d'un morceau de la robe de la Vierge et d'un os du bras droit de Charlemagne. Les autres objets doivent appartenir au Duc de Leuchtenberg. Es ist nicht angegeben, an wen dieser Brief geschrieben ist. Aus dem Zusammenhang muß man aber folgern, daß er an Ritschl gerichtet war. Er stimmt in wichtigen Teilen inhaltlich mit den Angaben überein, die aus'm Weerth 1866 an erster Stelle gemacht hatte. Das „Napoléon I. a hérité" ist wohl zweifellos ein Druckfehler und muß heißen Napoléon III. Aus dem Jahre 1870 haben wir endlich noch eine Zeitungsnachricht, die die Ansicht Napoleons III. wiedergibt und die auf aus'm Weerth zurückgeht. In Nr. 19 des Aachener Echo der Gegenwart (vom 19. Januar) wird aus Bonn unter dem 9. Januar berichtet, daß aus'm Weerth dem Kaiser Napoleon das Diplom als Ehrenmitglied des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland überreicht habe. Der Akt wird geschildert und es heißt dann: Schließlich führte der Kaiser den Gelehrten in sein Schlafzimmer, um ihm den Talisman Karls des Großen zu zeigen, ein goldenes Medaillon mit Reliquien, welches Karl der Große im Grabe trug. Dasselbe wurde von der Stadt Aachen Napoleon I. gelegentlich seiner Krönung geschenkt, und kam so in den Privatbesitz Napoleons III. Hier wird die in der nach Bonn mit den Photographien geschickten Erläuterung aufgestellte Behauptung einer Schenkung durch die Stadt Aachen „lors du couronnement" wiederholt. Die Szene im Schlafzimmer Napoleons ist später in den Erinnerungen aus'm Weerths in der Deutschen Revue ausführlicher geschildert worden. Wir kommen noch darauf zurück.

Die vier auf Napoleon III. zurückgehenden Angaben stimmen nur überein in der Angabe des Zeittermins der Schenkung, dem Jahre 1804. Als Ort wird zweimal Aachen genannt, die beiden anderen Angaben geben nur den Umstand an „anläßlich der Krönung", die bekanntlich in Paris war. Als Geschenkgeber wird zweimal die Stadt Aachen, einmal das dortige Domkapitel angegeben, im vierten Fall fehlt darüber eine Angabe. Als Empfänger wird



zweimal Napoleon und zweimal die Kaiserin Josephine genannt. Aus diesen unsicheren wechselnden Angaben muß geschlossen werden, daß Napoleon III. selbst nicht genau Bescheid wußte. Es ist dabei zu beachten, daß er, der sich als Historiker fühlte, diese Angaben Ritschl gegenüber machte und sich um nähere Feststellungen sicher bemüht hat. Außer einem Dokument des Aachener Bischofs Berdolet, das wir später mitteilen werden, hat Napoleon III. sicherlich nichts Schriftliches in Händen gehabt und war auf die mündliche Überlieferung seiner Mutter Hortense angewiesen. Ein historischer Beweis über den Geschenkgeber und die Person des Empfängers auf Grund der Aussage Napoleons III. kann nicht geführt werden. Es ist bemerkenswert, daß bei Napoleon III. der Aachener Bischof gar nicht genannt wird, trotzdem die Authentik über eine im Talisman enthaltene Kreuzpartikel, von Berdolet ausgestellt, in Napoleons Händen war.

Wenn wir den Aufenthalt Napoleons I. und der Kaiserin Josephine in Aachen im Jahre 1804 in Rücksicht auf die vorliegende Frage prüfen, so ergibt sich, daß die zeitgenössischen Quellen von einer Schenkung von Reliquien bei dieser Gelegenheit überhaupt keine Spur zeigen [5]. Wohl bewahrt das Aachener Stadtarchiv darüber bisher noch nicht nachgeprüfte Nachrichten aus dem Jahre 1815, die der Stadtbibliothekar Christian Quix 1825 in seiner Historischen Beschreibung der Aachener Münsterkirche flüchtig (S. 75) benutzte. Er führt drei Gegenstände als vergeben an, „sie sollen der damaligen Kaiserin und Gemahlin Napoleons, Josephine, bei ihrem Aufenthalte in Aachen geschenkt worden sein".

Der Aufenthalt des Kaiserpaares im Jahre 1804 in Aachen war ein Ereignis, und es ist erklärlich, daß uns die zeitgenössischen Quellen über viele Einzelheiten genau unterrichten. Eine damals in Aachen bei Bovard erscheinende Zeitung, der Postillon de la Roër, der Moniteur universel und andere Tageszeitungen brachten fast Tag für Tag die betreffenden Neuigkeiten. Die Kaiserin war

[5] P. Clemen verweist in der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 1890 Bd. 12 S. 48 in betreff der „an Napoleon I. abgegebenen Reliquien" auf den Moniteur vom 19. und 25. August 1804, die aber kein Wort von einer Schenkung erwähnen. Wohl geschieht das in dem ebendort angezogenen Artikel des Aachener Anzeigers vom 12. Januar 1849, auf den ich noch zurückkomme.

◆◆

schon am 27. Juli zum Kurgebrauch eingetroffen, der Kaiser folgte erst am 2. September. Im Jahre 1808 erschien in Aachen eine von dem Sous-Chef der dortigen Präfektur J.-B. Poissenot verfaßte, wohlunterrichtete Abhandlung über Aachen [6], die ein eigenes Kapitel über den Séjour de Leurs Majestés Impériales à Aix-la-Chapelle (S. 94—116) bringt.

Die Kaiserin besuchte zuerst in feierlicher Weise am 1. August das Aachener Münster. Der Moniteur berichtet darüber eingehend am 11. August und erzählt dabei auch die geheimnisvolle Geschichte des Noli-me-tangere-Kästchens, auf die ich noch zurückkommen werde. Der Moniteur vom 19. August beschreibt dann die Karlsfeier vom 12. August. Es ist für die damaligen Verhältnisse bezeichnend, daß wegen dieser Feier der Kultusminister Portalis an den Bischof Berdolet schrieb und den Wunsch des Kaisers aussprach, das seit einigen Jahren ausgefallene Fest solle gefeiert werden; die Kaiserin werde selbst bei ihrer Anwesenheit in Aachen den Tag festsetzen [7]. Bei der Feier war auch der Bischof von Lüttich anwesend. Berdolet, umgeben vom Domkapitel, pontifizierte. Der als Kanzelredner gerühmte Aachener Domherr Peter Gauzargues hielt eine Rede, die der Kaiserin so gefiel, daß der Moniteur vom 25. August einen Auszug der Predigt veröffentlichte [8]. Am 13. September berichtet der Moniteur über den Besuch des Kaisers im Münster. Der Kaiser ritt bis zur Wolfstür. Die Schilderung ist aus Aachen vom 21. fructidor (8. September). Es heißt darin: Un Te Deum a été chanté hier dans la cathédrale en présence de S. M. à qui le clergé a présenté les reliques de Charlemagne, et de différents reliquaires, dont cette église a été nouvellement remise en possession. Auch Poissenot unterläßt nicht, bei dieser Gelegenheit besonders zu erwähnen, daß Napoleon sich um die Zurückführung des Kirchenschatzes persönlich bemüht habe. Bekanntlich waren im

---

[6] Coup-d'œil historique et statistique sur la ville d'Aix-la-Chapelle (Aachen 1808, la Ruelle).

[7] Vgl. Hermann Hüffer, Forschungen auf dem Gebiete des französischen und des rheinischen Kirchenrechts (Münster 1863) 203.

[8] Zahlreiche Predigten Gauzargues' sind im Druck erschienen. 1810 beabsichtigte er, mit einem zweibändigen Werk alle seine unter dem Episkopate Berdolets gehaltenen Predigten zu veröffentlichen. Vgl. Zeitschr. d. Aachener Geschichtsvereins (1893 Bd. 15) 205.

August 1794 die Kirchenschätze des Aachener Krönungsstiftes nach Paderborn in die Verwahrung des dortigen Kapuzinerklosters gegeben worden. Am 22. Juni 1804 wurden sie unter dem Jubel der Stadt in Aachen wieder in Empfang genommen. Dort hatte dann unter gewaltigem Andrang vom 10. bis 14. Juli die alle sieben Jahre fällige Heiligtumsfahrt stattgefunden, die seit ihrem Bestehen nur zweimal, 1636 und 1797, unterblieben war. Poissenot (S. 105) erzählt dann noch von einem feierlichen Besuche des Münsters durch die Kaiserin am 15. August, dem Geburtstage des Kaisers. Gegen 6 Uhr abends ging die Kaiserin mit ihrem Hofstaat zum Dom, wo ein Te Deum stattfand. Sofort darauf hielt der Divisionsgeneral Lorge vor der Kaiserin eine Ansprache, worauf diese die Austeilung von Dekorationen vornahm avec cette grâce qui rehausse tant le prix des récompenses. Je zwei Herren wurden Kommandeure und Offiziere, sechs andere, darunter auch Bischof Berdolet, Légionnaire der Ehrenlegion. Über die Besichtigung der großen Heiligtümer am 21. August durch die Kaiserin, welche uns die Protokolle des Aachener Domkapitels mitteilen, werde ich noch berichten. Wir können nunmehr die Frage erledigen, ob die Stadt Aachen aus Anlaß der Krönung die Schenkung an Napoleon I. gemacht hat.

Bei der Krönungsfeier Napoleons I. am 2. Dezember 1804 ist die Stadt Aachen allerdings unter den Städten gewesen, die Vertreter nach Paris senden durften. Der Maire von Lommessen und der Präsident des Kantons Aachen, Mathias Goswin Peltzer[9], waren bei dieser Gelegenheit in Paris, wo auch Bischof Berdolet erschien. Es liegt aber keinerlei Zeugnis vor, daß bei dieser Gelegenheit die Stadt Aachen das in Frage stehende Geschenk gemacht hätte. Das wäre auch deshalb unmöglich gewesen, weil die Stadt Aachen gar nicht Eigentümerin des Münsterschatzes war, auch nicht nach dem Konsularbeschluß vom 9. Juni 1802. Die Stadt hatte auch früher niemals solche Ansprüche gemacht, wenn auch ihr Recht auf die Mitbewachung, besonders der großen Heiligtümer, noch im 18. Jahrhundert zu unerquicklichen Streitigkeiten mit dem alten Krönungsstift geführt hatte. Daß die Stadt bei der ganzen Sache unbeteiligt gewesen ist, geht aber auch aus Verhandlungen hervor, die im

[9] Vgl. Rudolph Arthur Peltzer, Die Beziehungen Aachens zu den französischen Königen in der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins (1903 Bd. 25) 240.

Jahre 1815 gepflogen wurden [10]. Im Oktober dieses Jahres erhielt der Aachener Oberbürgermeister Cornel von Guaita die Abschrift eines Schreibens des preußischen Ministers von Altenstein aus Paris vom 25. September 1815 an den Geheimen Staatsrat und Oberpräsidenten Sack in Aachen. Es wird darin im allgemeinen gehandelt über die aus den Rheinlanden angemeldeten Kunstgegenstände, die unter der französischen Herrschaft nach Paris gebracht und jetzt reklamiert wurden. Altenstein wünscht über einige der angegebenen Gegenstände, die man in Paris nicht gefunden hatte, genauere Angaben, besonders auch über die Umstände, die die Wegnahme begleiteten [11]. In der Aufzählung dieser unauffindlichen Gegenstände erscheinen nun auch zwei aus Aachen, „eine Medalien von zwei halbkugelförmigen Christallen und das Brustbild der Mutter Gottes". Von Guaita übergab die Bearbeitung des Schreibens Altensteins dem städtischen Archivar Carl Franz Meyer [12], der sich in drei aufeinanderfolgenden Berichten zur Sache äußerte. In keinem derselben wird nun, obgleich doch besonders nach den näheren Umständen gefragt worden war, auch nur der Versuch einer Antwort darauf gemacht. Alles, was Meyer zu erfahren imstande war, sind die lakonisch wiederkehrenden Angaben: „die verlebte Kaiserin Josephine hat im Jahre 1804 aus der stadt-aachener Krönungskirche mitgenommen" usw.; wohl spricht Meyer eine Vermutung über den Aufbewahrungsort der Aachener Stücke aus, er nennt das Schloß Malmaison, als den Aufenthaltsort der Kaiserin [13]. Meyer hatte

---

[10] Vgl. Akten über die von den Franzosen entführten Kunstgegenstände, 1794—1815 im Aachener Stadtarchiv. Vgl. auch Ernst Steinmann, Geraubte Schätze in Paris in der Deutschen Revue, November und Dezember 1916 und von demselben Vae Victis, Separatabdruck von drei Artikeln der Frankfurter Zeitung 1916 und die Besprechung durch Joseph Buchkremer, Echo der Gegenwart, 25. Nov. 1916.

[11] Die Verhandlungen in Paris führten zu keinem für das Münster günstigen Abschluß. In dem Journal des Nieder- und Mittelrheins Bd. 6 S. 1191 wird berichtet über die Aachener Gegenstände, und es heißt dann: Mehrere Schätze sind nicht zurückgekehrt . . . und zum Teil muß sogar die Hoffnung ihrer Rückkehr aufgegeben werden, wie bei einigen schätzbaren Reliquien aus dem Grabe Karls des Großen, welche die vormalige Kaiserin Josephine sich hat schenken lassen und welche durch die von den Souverains anerkannte Unverletzlichkeit ihres Erbes sicher gegen alle Reklamationen sind.

[12] Der Berichterstatter ist der jüngere Meyer, der Sohn des gleichnamigen, verstorbenen Verfassers (1795) der Aachenschen Geschichten.

[13] Am 29. Mai 1814 war Josephine dort gestorben.

seinen ersten Bericht am 27. Oktober 1815 gemacht und am 28. Oktober haben der Oberbürgermeister und die Stadträte durch Namensunterschrift seine Angaben bestätigt. Es ist ganz undenkbar, daß die beiden aus dem Aachener Münster stammenden Gegenstände von seiten der Stadt verschenkt sein sollten. Meyer, der Oberbürgermeister und die Stadträte hätten an dieser nur elf Jahre zurückliegenden Tatsache gar nicht schweigend vorübergehen können. Die Altenstein vorliegende Liste von rheinischen Kunstgegenständen war zudem durch die Angaben der zuständigen Beamten und Städte zustande gekommen. Es ist nicht anzunehmen, daß die Stadt Aachen Gegenstände zur Reklamierung angegeben hat, wenn sie selbst bei feierlicher Gelegenheit sie dem Kaiser geschenkt hätte. Wie wenig man übrigens in der Stadt Genaues von der ganzen Sache wußte, beweisen die Nachberichte Meyers vom 29. Oktober und vom 3. November 1815. Der Archivar hatte noch weitere Nachforschungen angestellt, die er in zwei Berichten als „zusätzliche Aufklärungen" mitteilt. Sie beruhen im wesentlichen auf Angaben des städtischen Rentmeisters Mathias de Bey. Bei dem dritten Bericht liegt eine handschriftliche Bemerkung von ihm bei [14]. Zu der Frage, wer die Stücke verschenkt habe, ob die Stadt dabei beteiligt war usw., äußert sich auch de Bey mit keinem Wort.

Nach alledem muß die Behauptung, die Stadt Aachen habe 1804 die Schenkung der in Frage stehenden Aachener Reliquien vorgenommen, abgelehnt werden. Auch die Ansicht, daß Napoleon der Empfänger gewesen sei, findet in den Berichten Meyers keine Stütze.

Es ist auffallend, daß Meyer [15] auch mit keinem Worte von einer Schenkung der Reliquien durch Bischof Berdolet oder das Aachener Domkapitel spricht, zumal er sich im wesentlichen auf Berichte de Beys stützt, der 1804 bei den Besuchen des Kaiserpaares im Aachener Münster als membre de la fabrique mit anwesend war.

---

[14] De Bey schrieb handschriftliche Zusätze zur Noppiusschen Chronik. Abgedruckt bei von Fürth, Beiträge und Material zur Geschichte der Aachener Patrizierfamilien (Aachen 1890) III 516 ff. Meyer, der im ersten Bericht drei Gegenstände nennt, die „von Josephine mitgenommen wurden", führt im 3. Bericht fünf an.

[15] Vgl. auch H. Schnock, Die Rückerstattung der zur Zeit der Fremdherrschaft nach Paris verschleppten Aachener Kunstgegenstände und Archivalien in Aus Aachens Vorzeit, Mitteilungen des Vereins für Kunde der Aachener Vorzeit, Jahrgang 12, 1899, 93 f.

Auch bei dieser Prüfung, die wir jetzt vornehmen wollen, wird sich finden, daß etwas Bestimmtes nicht behauptet werden kann und daß man auf mehr oder weniger gut begründete Vermutungen angewiesen ist. In keinem amtlichen Dokument findet sich irgendeine Andeutung, daß der Bischof oder das Domkapitel die Schenkung gemacht habe. Die Protokollbücher des Aachener Domkapitels, die das Stiftsarchiv bewahrt, schweigen ebenso wie die städtischen Akten. In den auf Napoleon III. zurückzuführenden Angaben tritt, wie wir zeigten, einmal die Behauptung auf, das Domkapitel habe die Schenkung vollzogen; der Bischof wird nicht erwähnt. Im Jahre 1849 erschien in dem Aachener Anzeiger [16] vom 12. Januar ein der französischen Zeitschrift „Illustrations" entnommener Artikel mit Abbildung, der den Titel hatte: Die schönste Reliquie von Europa, der Talisman Kaiser Karls des Großen. Es wird darin zum ersten Male das Reliquiar genauer abgebildet und näher beschrieben. Nachdem die Geschichte des Talismans mitgeteilt wird, schreibt der Artikel: „am 23. thermidor 12 wurde er von dem Klerus von Aachen als ein Geschenk dem Kaiser Napoleon übergeben". Es sei vorab bemerkt, daß die Angabe des Datums nicht stimmen kann; am 11. August (23. thermidor) war Napoleon noch gar nicht in Aachen. Er traf dort erst am 2. September ein. Die Angabe des unrichtigen Datums ist aber erklärlich, wenn wir aus demselben Artikel erfahren, daß Bischof Berdolet unter dem 23. thermidor ein Zeugnis ausstellte, das wörtlich mitgeteilt wird, es lautet:

> „Der Krieg, welcher Ursache war, diese Reliquien in ein fremdes Land retten zu müssen, beraubte die Stadt Aachen der öffentlichen feierlichen Aussetzung derselben, welche 1797 hätte geschehen sollen; weil aber der Kaiser der Kathedrale von Aachen dieses heilige Pfand zurückerstatten wollte, welches diese Reliquien enthält, haben wir dieses Jahr, welches wieder das siebente ist, aufs neue den Gebrauch angenommen, dieselben öffentlich auszusetzen. — Das kleine runde Kästchen von purem Gold, dessen innere Kapsel einige Reliquien, die großen Steine in der Mitte aber ein kleines Kreuz einschließen, welches gemacht ist aus dem Holze des heiligen Kreuzes, ist gefunden worden an

[16] Der Aufsatz mit der Abbildung wurde am 19. Januar 1870 in dem Aachener Echo der Gegenwart wieder abgedruckt.

dem Halse des heiligen Carolus Magnus, als sein Leichnam im Jahre 1166 genommen wurde aus seinem Grabe, und die Geschichte sowie die Tradition lehren uns, daß er, Carolus Magnus, den Brauch gehabt habe, die nämlichen Reliquien in allen seinen Feldschlachten bei sich zu tragen.

Aachen, den 23. Thermidor Jahr XII

† Marcus Antonius,
Bischof von Aachen."

Leider liegt uns die Zeitschrift „Illustrations", aus der der Artikel entnommen ist, nicht vor. Es könnte die Frage erhoben werden, ob die Authentik Berdolets echt ist. Eine Wahrscheinlichkeit der Echtheit liegt aber darin vor, daß derselbe Artikelschreiber, der die Authentik veröffentlicht, den bisher ganz verborgenen Talisman beschreiben und abbilden konnte, was ohne die direkte Einwilligung und Mithilfe des Besitzers der Reliquie nicht möglich war. Der Schluß, daß Napoleon, der am 10. Dezember 1848 auf vier Jahre zum Präsidenten der Republik gewählt worden war, dem Schreiber nicht nur die Reliquie, sondern auch die Authentik zeigte und ihre Veröffentlichung gestattete, wird wohl zulässig sein. Mit Recht hat aber der Aachener Archivar Käntzeler 1870 bemerkt, daß mit der Annahme der Echtheit der Authentik Berdolets die Frage über den Urheber der Schenkung noch nicht erledigt sei. Die Authentik enthält keine Zeile von einer Schenkung, ist vielmehr, wie alle derartigen Urkunden, nur eine amtliche Bestätigung der Echtheit der Reliquie. In der Einleitung spricht die Authentik von den Verdiensten Napoleons I. um die Zurückbringung des Aachener Reliquienschatzes. Man kann darin eine Andeutung finden, die das Geschenk der dann genannten Reliquie motivieren soll. Auch liegt ein Zusammenhang des Datums der Ausstellung der Authentik — 11. August — mit der großen Karlsfeier am 12. August 1804, auf die ich schon hingewiesen habe, nahe. Diese hatte der Kaiser[17]

[17] Poissenot sagt, sie habe zunächst den 17. thermidor, dann aber den 24. bestimmt (5. und 12. August) a. a. O. 103. Auch der Moniteur vom 19. August sagt: La fête de Charlemagne, qui devait être célébrée dimanche, est remise au dimanche suivant par ordre. Es handelt sich um das Fest, das seit dem 27. Juli 1215 gefeiert wurde (festum translationis beati Caroli Magni Imperatoris), wo Friedrich II. die Gebeine Karls des Großen in dem kostbaren Karlsschrein bei-

angeordnet, und die Kaiserin Josephine nahm daran hervorragenden Anteil. So bildet das einzige Dokument aus dem Jahre 1804, das wir in Rücksicht auf die im Besitze der Napoleonen befindlichen Aachener Reliquien kennen, nur einen bemerkenswerten Beitrag zur Beantwortung der Frage nach dem Urheber der Schenkung, ohne die Sache absolut zu entscheiden.

Als Meyer seine Berichte aufstellte, war Bischof Berdolet nicht mehr unter den Lebenden. (Er war schon am 13. August 1809 gestorben.) Er konnte Meyer keine Auskunft mehr geben, wohl aber konnte das der Mann, den man die rechte Hand des verstorbenen Bischofs genannt hat, der Domherr und Generalvikar Martin Wilhelm Fonck [18], der besonders auch bei dem Aufenthalt des Kaiserpaares 1804 bei allen Gelegenheiten mit anwesend gewesen war. Kanonikus Kessel hat die Vermutung ausgesprochen, die Schenkung an die Kaiserin sei bei der Besichtigung der Reliquien am 1. August 1804 erfolgt, bei der mit dem Bischof auch das ganze Domkapitel anwesend war. Man hat der Kaiserin auch nach Ausweis der Protokolle des Aachener Domkapitels die Ehre erwiesen, die Fürstlichkeiten übrigens häufig zuteil wurde, am 21. August die großen Heiligtümer zu zeigen. Es geschah in Gegenwart des Maire, des Präfekten, des Hofstaates und des Kapitels. Kessel will daraus, daß vom Kapitel nur drei Domherren, der Generalvikar Fonck, Gauzargues und Montpoint, als anwesend angeführt werden, die Ansicht entwickeln, die deutschen Domherren seien bei der zweiten Vorzeigung der Reliquien absichtlich ferngeblieben, weil sie die bei der ersten Vorzeigung geschehene Verschenkung der Reliquien mißbilligten und eine Wiederholung dieses

gesetzt hatte. Wie Nopp 1632 in seiner Chronik erzählt, gehörte das Fest zu den drei großen Feierlichkeiten, bei denen die Bürgermeister, Schöffen und Beamten der Stadt kollegialiter erschienen. Unter der französischen Herrschaft wurden an diesem Tage feierlich die Prämien verteilt, die bei den Industrieausstellungen des Roër-Departements alle drei Jahre verliehen wurden. Im Aachener Münster und in den Kirchen der Stadt wird das Fest noch jetzt alljährlich am Sonntag nach dem Feste der heiligen Anna gefeiert.

[18] Geboren 28. Oktober 1752 in Goch, wurde 1803 Generalvikar Berdolets, der ihm 1807 als zweiten Generalvikar Michael Klinkenberg zur Seite stellte. In der preußischen Zeit leiteten beide Männer als Kapitularvikare bis zur Neuerrichtung des Kölner Stuhles die kirchlichen Angelegenheiten am linken Rheinufer. Fonck starb am 26. Juni 1830 als Dompropst in Köln.

unbefugten Aktes befürchteten. Das ist schon deshalb unzutreffend, weil Fonck, der fähigste Kopf im Kapitel, nicht zu den französischen Domherren gehörte. Wenn Kessel ferner die Ordensauszeichnung Berdolets im Sinne seiner Vermutungen erwähnt, so irrt er zunächst darin, daß er das Karlsfest und die Feier des Kaisersgeburtstages nicht unterscheidet. Er gibt den Tag des Karlsfestes mit dem 15. August unrichtig an; es wurde am Sonntag, den 12. August, gefeiert. Beim Karlsfest wurde von der Kaiserin gar keine Ordensauszeichnung ausgeteilt. Erst am 15. August, dem Kaisersgeburtstag, wurde Berdolet durch einen Orden ausgezeichnet, wobei nichts Auffallendes vorliegt, da er unter vielen anderen Spitzen der Stadt einfach mit dekoriert wurde. Auf die von Kessel für seine Ansicht angeführten Worte über die Grazie, mit der die Kaiserin den Orden überreicht habe, sind wörtlich genau so von Poissenot für alle Dekorierten angewendet und haben keinerlei besonderen Bezug auf Berdolet allein.

Auch die von ihm erwähnte Übersendung einer goldenen Tabaksdose mit dem Namenszug der Kaiserin in Diamanten, die im Protokollbuch des Aachener Domkapitels erwähnt wird, hat, nachdem der Bischof der Kaiserin die großen Heiligtümer gezeigt hatte, den Charakter einer Höflichkeit, die bei Fürsten üblich ist und zu keinerlei besonderen Schlüssen Anlaß gibt. Er erhielt nämlich dieses Geschenk am 22. August, dem Tage nach der Zeigung der großen Heiligtümer.

Wenn ich trotz dieser wenig stichhaltigen Vermutungen auch glaube, daß Bischof Berdolet die Schenkung gemacht hat, so bestimmen mich dazu folgende Gründe. Berdolet war eine durch und durch weiche und konnivente Persönlichkeit. Er hatte das zuerst bewiesen, als er sich als Pfarrer und Landdechant von Pfaffhaus, Bezirk Belfort, der Zivilkonstitution vom 12. Juli 1790 unterwarf; später ließ er sich zum konstitutionellen Bischof des Oberrheins wählen und am 15. August 1796 durch Bischof Maudru von St. Dié in Colmar weihen [19]. Auch bei der Übernahme des bischöflichen Amtes in Aachen 1802 zeigte Berdolet gegenüber dem Konsul und auch in der Folge gegenüber dem Kaiser Napoleon I. eine weit-

[19] Vgl. A. Kroener, Marc Antoine Berdolet, évêque constitutionel du Haut-Rhin (1796—1802), premier évêque d'Aix-la-Chapelle (Rixheim 1898).

gehende, die kirchlichen Bestimmungen und die päpstlichen Anordnungen verletzende Nachgiebigkeit, die hier nicht näher ausgeführt werden kann [20]. Mit der Kaiserin Josephine verbanden ihn gemeinsame Leiden. Trotz seiner Unterwerfung unter die Zivilkonstitution hatte Berdolet 1794 unter der Herrschaft Robespierres in Besançon Gefängnis zu erdulden gehabt. Die Kaiserin Josephine, damals Gemahlin des Generals Alex. Beauharnais, war durch ihre Bemühungen für ihren gefangenen Gemahl, der im Gefängnis schließlich hingerichtet wurde, selbst in demselben Jahre in Besançon ins Gefängnis gekommen. Der Sturz Robespierres führte zur Befreiung der Gefangenen. Dem Kaiser war Berdolet in größter Verehrung ergeben. Er sah in ihm den Wiederhersteller geordneter kirchlicher Verhältnisse in Frankreich, den Gründer des neuen Bistums Aachen, den Wiederbringer der Heiligtümer und des Münsterschatzes. Ihm errichtete er im Angesichte des Münsters, vor der Wolfstür, auf einer kannelierten Säule von parischem Marmor [21] eine Büste, die laut der Inschrift dem Heros vom Bischof und Klerus Aachens gewidmet war. Der Abschluß des Konkordates wurde als Grund dieser 1803 erfolgten Huldigung angegeben. — Kaiserin Josephine hatte sich bei ihrem mehrwöchigen Aufenthalt in Aachen sehr beliebt gemacht, wie die zeitgenössischen Urteile aus Aachen übereinstimmend berichten. Ihre erfolgreiche Intervention für ein Wohltätigkeitsinstitut, das noch heute deshalb ihren Namen trägt, hatte besonders gefallen. Dem Münster hatte die Kaiserin großes Interesse entgegengebracht und mit Aufmerksamkeit und Andacht die zahlreichen Reliquien betrachtet. Die Öffnung des geheimnisvollen Noli-metangere-Kästchens, die man jahrhundertelang nicht versuchte, gibt davon einen Beweis. Es ist dabei noch zu erwägen, daß man bei

---

[20] Am 30. Mai 1802 hat Berdolet die kanonische Bestätigung erhalten durch Kardinallegat Caprara. Er sollte aber innerhalb sechs Monaten die päpstliche Bestätigung selbst nachsuchen, was Berdolet unterließ. Bei der Krönung Napoleons kam die Sache zur Sprache und erst am 28. März 1805 erteilte Pius VII. unter Hinweis auf die versäumte Frist die definitive Bestätigung.

[21] Vgl. J. Nöggerath, Die antiken Säulen im Münster zu Aachen im Niederrhein. Jahrbuch von Dr. L. Lersch (Bonn 1843) 200. Nöggerath nimmt an, daß die Kannelierung der Säule erst zu Berdolets Zeit erfolgte. Die Säule ist jetzt in der Taufkapelle des Münsters. Vgl. auch E. Teichmann, Zur Geschichte der Säulen i. d. Aachener Liebfrauenkirche. Zeitschr. d. Aach. Gesch.-Vereins Bd. 28 (1906) 471 ff.

dem Aufenthalt der Kaiserin in Aachen nahe vor der Krönungsfeier stand, zu der ja auch der Bischof Berdolet und die Stadt Aachen geladen werden sollten.

Die Analogie zwischen Karl dem Großen und dem neuen Kaiser Napoleon wurde damals in allen Tonarten variiert. Als man am 12. August beim Karlsfeste die schon bei der Krönung Karls V. in Aachen erwähnte Riesenfigur Karls des Großen mit herumführte, wurde das Bild zu einer übertriebenen Parallele der beiden Kaiser zugunsten Napoleons benutzt. Es kommt noch hinzu, daß Napoleon selbst der bonne ville zahlreiche Vergünstigungen gewährt hatte und besonders bei seinem Aufenthalt 1804 reichlicher ausspendete [22]. Nimmt man alle diese Erwägungen zusammen, so wird man verstehen, daß Bischof Berdolet einem Wunsche der Kaiserin nach Überlassung einiger Reliquien, die mit Karl dem Großen in Zusammenhang ständen, unbedingt nachgeben würde. Wann dieser Wunsch ausgesprochen wurde, ist nicht festzustellen. Daß die Schenkung am 1. August erfolgte, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil der Bischof Berdolet das Noli-me-tangere-Kästchen an diesem Tage abends mit seinem Inhalt mit in sein Haus nahm und weil die Authentik Berdolets vom 11. August datiert ist. Wohl kann man annehmen [23], daß die Kaiserin bei dem Besuch des Münsters und der genauen Besichtigung der Reliquien am 1. August den Wunsch nach dem Besitz einiger Reliquien geäußert hat. Die Zeit zwischen dem 1. August und dem Karlsfest wird dem Bischof zur Überlegung geblieben sein, wie er den Wunsch erfüllen könne. Es ist bekannt, daß das Krönungsstift in Aachen im Laufe der Jahrhunderte bezüglich der Herausgabe karolingischer Reliquien den höchsten geistlichen und weltlichen Personen gegenüber von äußerster Zurückhaltung gewesen ist; es ist deshalb selbstverständlich, daß die Mitglieder des alten Krönungsstiftes, die als wirkliche oder als Ehrendomherren dem

[22] Genaue Angaben bietet z. B. Friedrich Haagen, Geschichte Aachens (1872 II) 451 ff., auch Poissenot a. a. O. widmet den Privilegien, die der Kaiser der Stadt gewährte, ein eigenes Kapitel.

[23] Über die große Geschicklichkeit der Kaiserin in Erwerbung von Kunstgegenständen vgl. Ernst Steinmann in der erwähnten Abhandlung Vae victis S. 7 und 11.

◆◆

neuen Domkapitel angehörten [24], an ihrer Spitze der Dechant des alten Krönungsstiftes Konrad Hermann Cardoll, sich durchaus ablehnend würden verhalten haben, wenn der Bischof sie gefragt hätte, was aber gar nicht feststeht. Über eine amtliche Beteiligung des Domkapitels schweigen, wie schon bemerkt, die Protokolle dieser Körperschaft vollständig. Daß Berdolet aber mit seinem einflußreichen Generalvikar Fonck sich in der schwierigen Sache besprochen hat und seinen Sekretär und persönlichen Freund, den Domherrn Montpoint, einweihte, ist sicher anzunehmen. Bei der Besprechung der übergebenen Geschenke wird sich zeigen, daß man den eigentlichen Reliquienschatz des Münsters, der in den Augen der Geistlichkeit an sich wertvoller war, als die Reliquiare, schonend behandelt hat. Ich möchte auch annehmen, daß der kluge und geschickte Generalvikar Fonck, der die Unvermeidlichkeit einsah, dem Wunsch der Kaiserin nicht in irgendeiner Weise zu willfahren, dafür gesorgt hat, daß die immerhin peinliche Sache möglichst geheim blieb. Das Dunkel, das über der ganzen Schenkung ruht, ist nach meiner Ansicht mit vollem Bewußtsein erzeugt worden. Man hatte dazu noch einen besonderen Grund, weil man in Aachen ohnehin über das Vorgehen Berdolets gegenüber der geschichtlichen und künstlerischen Vergangenheit des Münsters unzufrieden war. Der Bischof, von dem ein Zeitgenosse in Aachen sonst als von dem „so beliebten und würdigen Herrn" schreibt [25], hatte für diese Dinge wenig Sinn und Verständnis. Man wird es ihm in Aachen nie vergessen, daß er unschätzbare Kunstwerke des Münsters hat zugrunde gehen lassen [26]. Ich nenne nur den prachtvollen Dreikönigeleuchter aus dem Chor des Münsters, der mit anderen metallenen Kunstwerken, das Pfund für 7 Stüber, in die Schmelzhütte nach Stolberg wanderte. Das Domkapitel muß leider bei diesen Dingen als mitschuldig bezeichnet werden. Der glücklicherweise nicht ausgeführte Beschluß des Protokollbuches über die Entfernung des unersetzlichen Barbarossaleuchters spricht für sich Bände. Der häufig genannte de Bey, der unter Berdolet membre de la fabrique des Münsters war, hat in seinen Auf-

---

[24] Bei der Errichtung des Domkapitels wurden drei resp. acht Mitglieder des Krönungsstiftes wirkliche oder Ehrendomherren.

[25] De Bey a. a. O. 526.

[26] Im Jahresbericht 1914 des Aachener Karlsvereins für Wiederherstellung des Münsters hat Präsident L. Schmitz sich hierüber eingehend verbreitet.

zeichnungen eine Äußerung des Bischofs aufbewahrt, der sich später mit Bedauern über den Untergang so mancher Kunstwerke des Münsters ausdrückte. Ob der Bischof dabei auch an die Schenkung im Jahre 1804 gedacht hat, weiß ich nicht. Jedenfalls ist das darin enthaltene pater peccavi bemerkenswert. Er sagte zu de Bey: „Wenn ich gewußt hätte, was ich itzo weiß, so wäre vieles geschehen, was jetzt nicht geschehen, und vieles nicht geschehen, was jetzt geschehen ist."

Wie völlig übrigens die Geheimhaltung der Schenkung gelungen ist, mag auch eine Einzelheit beweisen, die sich bei dem über alle Verhältnisse wohlorientierten Poissenot findet. Er zählt nämlich 1808 die bemerkenswertesten Reliquien des Münsters auf und nennt dabei auch zwei — von den Haaren der Mutter Gottes und das kleine Lukasbild —, die seit 1804 im Besitze der Kaiserin Josephine waren.

Noch ein Wort über die Öffnung des Noli-me-tangere-Kästchens. In der Aachener Schatzkammer fand sich ein Kästchen, das den Namen Noli me tangere führte, obgleich diese Worte weder außen noch innen an dem Kästchen angebracht waren. Aus welchem Material das Kästchen war, ist zweifelhaft. De Bey nennt es ein kleines goldenes Kästchen, der Moniteur vom 11. August 1804 und Poissenot sprechen von einer petite boîte de vermeil. Bei der Inventaraufnahme des aus Paderborn zurückgebrachten Münsterschatzes am 23. Juni 1804 [27] in Aachen wird in der Holzkiste, die die vier großen Heiligtümer enthielt, obenauf liegend vom Generalvikar Fonck gefunden une petite boîte de métal jaune. Meyer und ihm folgend Quix nehmen ein silbernes, vergoldetes, länglich viereckiges Kästchen an, während Kessel unter Berufung auf einen vom Bischof Berdolet herrührenden Papierzettel, „der kürzlich aufgefunden worden", behauptet, es sei eingeschmolzen worden und die „Silbermasse" zur Anfertigung eines Waschbeckens nebst Lampette für feierliche Hochämter verwendet worden. Das Kästchen war mit einem grünseidenen Bande umbunden, das mit dem Kapitelsiegel versehen war und an dem ein Pergamentstreifen hing, der noch erhalten ist [28]. In ausführ-

[27] Abgedruckt bei Fr. Haagen a. a. O. II 698 ff.

[28] Die Inschrift lautet: Anno Domini MCCCLVI festo magnae Dedicationis Ecclesiae B. M. V. aquensis fuit ordinatum per Capitulum dictae Ecclesiae ad hoc indictum, quod praesens sarculum, cui haec scedula est appensa, de cetero non aperiatur et hoc propter specialem statum et . . . antedictae ecclesiae.

licher Beschreibung berichteten die Tageszeitungen nun, daß bei dem Besuch der Kaiserin am 1. August dieses geheimnisvolle Kästchen plötzlich sich geöffnet habe. La botte, so schreibt z. B. der Moniteur vom 11. August 1804, lui fuit donc présentée et la serrure s'ouvrit à l'instant sous ses doigts. De Bey hat uns das Öffnen näher beschrieben. Als Kirchmeister am Dom wohnte er der Besichtigung durch die Kaiserin bei. Das Kästchen habe ein Schloß und Schlüsselloch gehabt — fermée à clef à l'antique sagt das vorerwähnte Inventar — aber der Schlüssel sei nicht vorhanden gewesen. Man bemühte sich, das Kästchen zu öffnen, und zerschnitt das Band, mit dem es umgeben war; „verschiedene probierten, dieses Kistchen mit einem krummen Nagel zu eröffnen, welches aber vergebens; so reichte der Herr Bischof selbes der Kaiserin Josephine". Diese nahm es in ihre Hände und in demselben Augenblicke sprang es auf. Nachdem de Bey den Inhalt des Kästchens mitgeteilt hat, erzählt er weiter, er sei nachher beim Bischof mit dabei gewesen, als man fand, das Kistchen habe eine Sprungfeder gehabt, das Schlüsselloch sei nur „figuratis" dagewesen [29].

Wir kommen nunmehr zur Behandlung der zweiten Frage, welche Stücke im Jahre 1804 verschenkt worden sind. In den Berichten Meyers finden wir eine doppelte Angabe. In dem ersten Bericht vom 27. Oktober 1815 werden aufgezählt:

1. „Ein Medaillon von zwei halbkugelförmigen Kristallen, ungefähr 2 Zoll im Durchschnitt, etwas von den Haaren der Mutter Gottes befassend, welches Stück mit Gold und schönen Edelsteinen ausgeziert, auch mit einer kleinen Kette zum Anhängen versehen ist. Die Haare sind gelblich, welche Farbe in damaligen Zeiten, nach der Tradition des berühmten Geschichtschreibers Suetonius, die schönste war.

2. Ein in einem leichtgrünen, ungefähr 2 Zoll breiten und hohen Agatstein geschliffenes Ebenbild der Mutter Gottes in ver-

---

[29] In einer Polemik gegen den zitierten Bericht des Karlsvereins 1914 hat R. Pick in der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 1915 37. Bd. S. 371 ff. gegenüber der Zuverlässigkeit der Angaben de Beys Bedenken geäußert. Ich habe meinerseits festzustellen, daß de Bey bezüglich des Noli-me-tangere-Kästchens und seines Inhaltes durchaus zuverlässig ist, wie ich im Verlauf noch nachweisen werde.

goldeter, silberner Einfassung mit der Umschrift: hanc imaginem fecit S. Lucas Evangelista ad similitudinem Mariae.

N. B. Diese zwei Stücke waren Karl dem Großen im Grabe an den Hals gehängt.

3. Ein vergoldetes silbernes Kistchen, im Viereck etwas länglich, auf dessen Deckel die Weltkugel samt einem Kreuze zu sehen."

In dem Bericht vom 3. November 1815 wiederholt er die drei oben genannten Stücke, macht jedoch bei Nr. 3 folgenden Zusatz: „Der Sage nach soll dieses Kistchen auch ein klein vergoldetes Döschen, sodann ein sehr merkwürdiges, gefaltenes Tüchelchen, und ein silbervergoldetes über den Rand mit schönen Blumen ausgeziertes Kümpfchen mit anhangenden Ketten gefaßt haben." Er gibt noch als weiteren Gegenstand an:

4. „Ein auf einem von vergoldeten Draht durchflochtenen Fuß stehender, sehr kunstreicher Porzellainer Kumpf.

5. Ein silbervergoldetes, mit den 12 Aposteln ausgeziertes längliches Kistchen."

Dem Berichte Meyers liegt eine Notiz von der Hand de Beys bei, die Meyer für seine „zusätzlichen Aufklärungen" benutzte. Meyer hat fast wörtlich die Angaben de Beys wiedergegeben, aber zweierlei weggelassen. De Bey erwähnt, daß in dem vergoldeten Kistchen, dem Noli-me-tangere-Kästchen, vier Gegenstände gewesen seien, von denen Meyer drei wiedergab; er nannte nicht „eine merkwürdige Partikel von heiligem Kreutz". Bei dem mit den 12 Aposteln gezierten Kästchen hat de Bey noch zugefügt: „inhabend verschiedene Reliquien".

Meyer taxiert die fünf von ihm angegebenen Stücke mit 10 000 Franken. Für die hohe Bewertung der Gegenstände, die sich dadurch ausspricht, sind vergleichungsweise die Taxen anderer Kunstgegenstände nicht uninteressant, die Meyer in seinem Bericht angibt. Die berühmte Aachener Wölfin, jetzt richtiger als Bärin bezeichnet, eine prachtvolle hellenistische Bronze, wird nur mit 500 Franken und der bronzene Pinienzapfen, eine Arbeit aus der Zeit Ottos III., mit 1500 Franken bewertet.

In den Angaben, die Quix 1825 machte, sind nur die drei im ersten Berichte Meyers aufgeführten Stücke benannt. Bei dem dritten Gegenstand, dem Kästchen, macht Quix noch den Zusatz, es sei mit

einem grünen seidenen Bande umwunden, woran ein Pergamentzettel hing mit der schon mitgeteilten Weisung. Quix nimmt demnach mit Meyer an, es habe sich bei der Schenkung um das Noli-me-tangere-Kästchen gehandelt.

Die Angaben Napoleons und aus'm Weerths nehmen eine Vergabung von insgesamt acht Gegenständen an, ohne sich aber klar darüber auszudrücken, ob bei den Reliquien auch in jedem Falle eigene Reliquiare vorhanden sind. Nach dem Tode der Kaiserin Josephine seien die Stücke zu gleichen Teilen an die Königin Hortense und den Vizekönig Eugen verteilt worden. Napoleon III., dem die Hälfte, die Hortense zugefallen war, gehörte, gibt vier Stücke an: den Talisman und Reliquien von den Windeln des Heilandes, dem Kleid der Mutter Gottes und Gebein vom rechten Arm Karls des Großen. Die nach Bonn gesandten Photographien waren angefertigt nach dem Talisman und nach dem Kästchen, das den Arm Karls des Großen enthalten soll. Über Reliquiare, die die Reliquien der Windeln und des Muttergotteskleides enthielten, verlautete damals nichts. Wohl haben die Erinnerungen aus'm Weerths [30] die Bemerkung, daß Kaiser Napoleon III., nachdem er aus'm Weerth den Talisman in dem kaiserlichen Schlafzimmer gezeigt hatte, ihm auch „das kleine Elfenbeinkästchen" zeigte, welches gleichzeitig mit Reliquien vom Gewande der Mutter Gottes und von den Windeln des Heilandes in Aachen verschenkt worden wäre. Käntzeler hatte unrichtig angenommen, die von Napoleon gesandten zwei Photographien des Kästchens seien von zwei verschiedenen Kästchen, und er sprach die Vermutung aus, in dem einen derselben seien die Reliquien der Windeln und des Mariengewandes aufbewahrt gewesen [31]. In den Erinnerungen aus'm Weerths (1909) wird ausdrücklich gesagt, die Tafel VII und VIII der Bonner Jahrbücher seien Abbildungen eines und desselben Reliquiars mit dem Armknochen Karls des Großen. Dieses Reliquiar ist zurzeit im Museum des Louvre in Paris und von französischen Kunsthistorikern mehrmals beschrieben [32]. In dem Werke von Otto von Falke und Heinrich Frau-

[30] Deutsche Revue a. a. O. 266.

[31] Echo der Gegenwart, Aachen, 12. Februar 1866.

[32] Ich nenne Labarte, Histoire II 228; de Laborde, Notice des Emeaux du Louvre 43; Emil Moliner, Histoire Gén. des Arts IV 80.

berger wird es durch eine Tafel und eine Beschreibung gewürdigt [33]. Es ist ein rechteckiger Schrein mit flachem Klappdeckel. Auf den Langseiten befinden sich in Silber getriebene Halbfiguren unter Rundbogen auf kurzen Pilastern, fünf auf jeder Seite; innerseits Christus zwischen Petrus und Paulus, Kaiser Konrad III. und Friedrich II. von Schwaben. Für letzteren hatte Käntzeler nach der Photographie gelesen Arnoldus? Suavorum? und gemeint, es sei entweder der damalige Erzbischof von Köln oder ein Propst Arnold. Anderseits die Mutter Gottes zwischen dem Erzengel Michael und Gabriel, Kaiser Friedrich I. und seine zweite Gemahlin Beatrix. Die Schmalseiten zeigen die Bilder Kaiser Ludwigs des Frommen und Ottos III. Die Bogenzwickel in dem Deckenbelag sind aus Grubenschmelz. Das Reliquiar gehört unter die Maastrichter Werke des Godefroid de Claire, zwischen 1166 und 1173 [34].

In den Aachener Inventarien bis herab zu dem zweiten Inventarium von 1804 findet sich die Angabe von zwei Reliquiarien, die Reliquien vom Brachium des großen Kaisers enthielten. Sowohl die Paderborner Aufnahme des Schatzes vom 8. Juni 1804 [35] als das Aachener Protokoll vom 23. Juni 1804 erwähnen bei Kiste 3: Brachium Caroli Magni, bei Kiste 8: Turris argentea deaurata cum brachio sancti Caroli Magni. Es handelt sich dabei ohne Zweifel um die beiden noch im Schatz befindlichen Reliquiare: das Armreliquiar, silbervergoldet, 85 cm hoch, 1481 in Lyon im Auftrag des französischen Königs Ludwig XI. für den rechten Oberarm des Kaisers [36] verfertigt und die kostbare Reliquienkapelle, in offenen Architekturformen, silbergetrieben, 1,25 m hoch, 0,72 m lang und 0,37 m tief; sie wurde vielfach als ein Geschenk Kaiser Karls IV. bei seiner Krönung 1349 bezeichnet. Es ist ein Hauptstück architektonischer Goldschmiedekunst aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts. In dem auf acht runden Säulen ruhenden Reliquienkasten,

[33] Deutsche Schmelzarbeiten des Mittelalters (Frankfurt a. Main 1904) 81 und 135 und Tafel 115.

[34] Als Friedrich Barbarossa 1165 bei der Seligsprechung Karls seine Gebeine erhob, wurde die Armreliquie von den übrigen abgesondert.

[35] Dieses Inventar ist abgedruckt in der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 11. Bd. (1889) S. 171 ff.

[36] Die Pergamenturkunde vom 12. Oktober 1481 war im Karlsschrein; vgl. Kessel a. a. O. 52.

der mit Perlen, Email und Edelsteinen reich geziert ist, befindet sich, von zwei im Innern des Kästchens befindlichen Engeln getragen, ein Unter- oder Schienbein Karls des Großen. Es ist aber zweifelsohne, daß dieses Reliquiar die Turris argentea cum Brachio sancti Caroli ist. Die Verzeichnisse haben für dieses Reliquiar und für das zweite Dreiturm-Reliquiar des Münsters stets die Bezeichnung „Turris". Von einem dritten Armreliquiar Karls des Großen schweigen die Inventarien. Ich möchte annehmen, daß man zur Zeit Ludwigs XI. von Frankreich für die Reliquie vom Arm Karls des Großen, an den bei dem Hohenstaufen-Kästchen nur die Inschrift im innern Deckel erinnerte, ein ansehnlicheres Reliquiar erhalten wollte. Das Armreliquiar Ludwigs XI. zeichnet sich ja in der Tat durch seine ungewöhnliche Größe unter zahlreichen ähnlichen Stücken aus. Das Hohenstaufen-Reliquiar ist dann in den Schatzverzeichnissen einfach unter dem Namen „Cistula argentea cum reliquiis" — der oft angewendet wird — weiter aufgeführt worden.

Wenn wir die beiden amtlichen Inventare des Jahres 1804 prüfen, finden wir fünf silbervergoldete Kästchen aufgeführt. Außer dem Noli-me-tangere-Kästchen wird in der Kiste Nr. 1 noch ein silbervergoldetes Kästchen angegeben: Cistella argentea v. deaurata continens capillos et ostensoriorum fragmenta etc.; in Kiste 11: eine Cistula argentea cum reliquiis; in Kiste 18: une caisse d'argent en forme d'une chapelle und ein silberner, vergoldeter Kasten oder Reliquiarium (Aachener Inventar), den das Paderborner Inventar: un reliquaire d'argent doré nennt. Ist nun das Noli-me-tangere-Kästchen, wie Kessel positiv behauptet, vom Bischof Berdolet eingeschmolzen worden, so besteht eine doppelte Möglichkeit. Meyer und ihm folgend Quix gaben dieses Kästchen bei den verschenkten Stücken an, was sich daraus erklären läßt, daß es ja tatsächlich 1815 im Aachener Schatze nicht mehr war. Im Besitze Napoleons III. befand sich nur ein Kästchen, das wohl zweifelsohne das Hohenstaufen-Kästchen ist und von Meyer unrichtig als das 12-Apostel-Kästchen bezeichnet ist. Ob im Besitz der Erben des Vizekönigs Eugen sich noch ein anderes Kästchen befindet, wissen wir leider nicht. Ist wirklich nach dem Tode der Kaiserin Josephine zu gleichen Teilen geteilt worden, so ist das wohl wahrscheinlich. Wenn wir den jetzigen Bestand des Münsterschatzes gegenüber den erwähnten

◆◆◆

Inventaren prüfen, so finden wir zunächst darin den vom Paderborner Inventar übereinstimmend mit dem Aachener Inventar in Kiste 18 bezeichneten silbernen Kasten in der Form einer Kapelle; es ist das berühmte Anastasius-Reliquiar; der zweite, bei Kiste 18 genannte Kasten ist das sogenannte Felix-Reliquiar. In der Annahme, daß das Noli-me-tangere-Kästchen eingeschmolzen ist, würden dann die zwei anderen Kästchen, die wir im Schatze nicht mehr finden, das Armreliquiar Karls des Großen sein, das Napoleon III. besaß, und ein anderes Kästchen, das sich bei den Erben des Vizekönigs Eugen befinden müßte, wenn nicht das unter der Bezeichnung Cistella argentea v. deaurata continens capillos etc. den Talisman bezeichnen wollte, obgleich der Ausdruck Cistella für das Rundreliquiar nicht wahrscheinlich klingt. Wenn man in den Inventarien kein anderes Stück findet, welches der Talisman sein könnte, so ist zu bemerken, daß die Angaben der Inventarien von solch lakonischer Kürze sind, daß sie mitunter direkt rätselhaft erscheinen. Unaufgeklärt ist die Angabe aus'm Weerths über ein Elfenbeinkästchen, das er in Paris gesehen haben will. Auch die Angabe Meyers, auf dem Deckel des Noli-me-tangere-Kästchens sei die Weltkugel samt dem Kreuze zu sehen gewesen, ist sonst nicht erwähnt.

Die erst durch die Napoleonen mit dem Namen: Talisman Karls des Großen bezeichnete Reliquie ist in der Geschichte der Aachener Heiligtümer wohl bekannt. Das Rundreliquiar diente der Aufbewahrung von Haaren der Mutter Gottes. Heinrich Floß hat die konstante Tradition dieser Reliquie für Aachen nachgewiesen und auch die geschichtlichen Nachrichten zusammengestellt, wonach Kaiser Karl diese Reliquie im Leben und auch im Grabe getragen habe [37]. Als der erwähnte jüngere Meyer im Jahre 1804 aus Anlaß der Heiligtumsfahrt eine historische Abhandlung über die Aachener Reliquien herausgab, erwähnte er auch diese unter Nr. 15 mit der Bezeichnung: etwas von den Haaren der Mutter Gottes.

Über Gestalt und künstlerischen Wert des Reliquiariums hat die ältere Literatur nur mangelhafte Angaben. Abbildungen, wie sie sich z. B. im Aquisgranum von a Beeck unter Nr. 25 oder in Nopps Chronik und in einem Heiligtumsbüchlein von 1741 sich finden, be-

---

[37] Dr. Heinrich Joseph Floß, Geschichtliche Nachrichten über die Aachener Heiligtümer (Bonn 1855, Marcus) 49.

◆◆

sagen wenig. Die erste gute Reproduktion erschien, wie schon bemerkt, 1849 in Frankreich; sie wurde in Aachen 1849 und 1870 nachgedruckt. 1866 brachte dann aus'm Weerth die Abbildungen in den Bonner Jahrbüchern. Eine dieser Abbildungen wurde 1909 in der Deutschen Revue verwertet [38]. Wie kommt die Kreuzreliquie, die Berdolet bescheinigt, in das Reliquiarium?

Da die Verzeichnisse bei diesem Reliquiarium nie von einer Kreuzpartikel, sondern konstant von den Haaren der Mutter Gottes sprechen, hat schon Käntzeler [39] die Vermutung ausgesprochen, es sei 1804 ein Austausch erfolgt. In der Tat hat das Münster noch jetzt in einem Reliquiar Reliquien von den Haaren der Mutter Gottes. Sie sind in dem sogenannten Agnus Dei-Schaugefäß aus der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Schon Franz Bock [40] hat darauf hingewiesen, daß dieses Gefäß von den Haaren der Mutter Gottes enthalte, die in der Rundkapsel eingeschlossen waren, die man der Kaiserin Josephine schenkte. Bei einer Untersuchung des Schaugefäßes am 7. März 1874 fand man wirklich gelbe Haare vor, auf einem beiliegenden Pergamentzettel des 13. Jahrhunderts liest man: De capillis matris Jhesu. Leider können wir nicht untersuchen, ob nicht ein Teil der Haare doch noch unter den Reliquien des Talismans neben der Kreuzpartikel sich auch jetzt befindet. Die Kreuzpartikeln sind ohne Zweifel erst 1804 in das Rundreliquiar eingesetzt worden. Ich möchte hierbei die Mitwirkung und Absicht Foncks annehmen, dadurch die große Kreuzpartikel, die Karl der Große im Grabe trug, vor einer Verschenkung zu bewahren. Sie befindet sich noch jetzt in unserer Schatzkammer. Die Frage, woher die jetzt im Talisman vorhandenen Kreuzpartikeln herstammen, beantwortet sich leicht, weil wir wissen, daß sich auch in dem Nolime-tangere-Kästchen Kreuzpartikeln befanden. Berdolet und seine Ratgeber haben es erreicht, daß die Aachener Reliquienkammer die große Kreuzpartikel Karls des Großen behielt und des uralten Besitzes

---

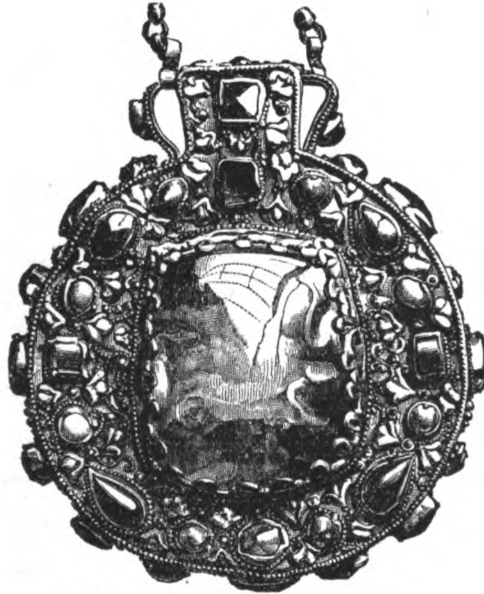
[38] In den Abbildungen aus dem Jahre 1849 sind die in Kreuzform zusammengebundenen Partikeln nach einer Zeichnung wiedergegeben. Die Photographie in den Bonner Jahrbüchern ließ dieses Kreuz nur erkennen, wenn man weiß, daß es vorhanden ist.

[39] Vgl. Echo der Gegenwart, Aachen, 9. Februar 1866.

[40] Franz Bock, Karl des Großen Pfalzkapelle (Köln und Neuß 1865) II 102.

der Reliquien von den Haaren der Mutter Gottes nicht ganz beraubt wurde.

Der Talisman ist zum ersten Male genauer durch Th. Clement beschrieben worden [41]. In der Mitte des Reliquiars aus Feingold befinden sich zwei ungeschliffene Saphire, der eine oval, der andere viereckig. Die dazwischen befindlichen Kreuzpartikeln sieht man



Der Talisman Karls des Großen.

nur auf der Seite des ovalen Steines, da der andere Saphir durchwölkt ist. Der ovale Stein ist vollständig klar, blaßblau und sitzt in einer gutgearbeiteten Galerie mit Dreihaken.

In der oberen Mitte des Medaillons befindet sich eine viereckige Ausladung, in deren Mitte ein Granat in einer Raute ruht, darunter ein Smaragd. Die ganze Oberfläche ist mit 16 verschiedenen Edelsteinen inkrustiert; es wechseln Perlen mit Granatsteinen und Smaragden. Die gekordelten Ornamente und Verzierungen enden und verschlingen sich in Blumen und Palmetten. Die andere Seite

---

[41] Vgl. Bonner Jahrb. a. a. O. 222.

zeigt den eckigen Saphir, einen großen blassen Stein von einer unbestimmbaren Färbung. Das rechteckige Oberteil zeigt einen Granat; der darunter befindliche Stein fehlt. Es wechseln dann wieder, wie auf der anderen Seite, Perlen und Granaten mit Smaragden auf der ganzen Oberfläche. Die Stärke oder Dicke des Medaillons ist nicht unbedeutend. Ein anliegendes Band, das zu beiden Seiten des rechteckigen Oberteils, sich loslösend, ein Öhr bildet, umschließt die beiden Saphire und ihre Umrahmung. Das Band ist reich an Goldornamenten von Blättern und Früchten, eingefaßt von einem gekordelten Rand. Es sind 14 Edelsteine auf diesem Band verwendet: 4 Saphire, 7 Perlen, 3 Amethyste. Auf den Öhren oder Henkeln sitzen je ein Granat in goldenem Blattwerk auf gekordeltem Fond. Zwei S-förmige Haken halten die Kette, die aus hellerem Gold ist. Alle Steine sind an ihrer Basis von feingearbeitetem Sternenmuster umgeben. Leider hat aus'm Weerth 1866 sich nicht geäußert. Auch über die Resultate der genauen Untersuchung im Dezember 1869 berichtet er nur spärlich. Er spricht die Meinung aus, das Kleinod sei nach seiner Arbeit und Erscheinung älter als karolingisch und vielleicht ein Erbstück, das Karl von Pipin erhielt, der es von den Päpsten Zacharias oder Stephan erhalten hatte.

Von den im Besitz der Erben des Vizekönigs Eugen befindlichen Gegenständen ist bestimmt nur das sogenannte Lukasbild bekannt. Prof. Heinrich Floß [42] hat die Geschichte dieses Bildes eingehend dargelegt. Über das Bild selbst sind leider keine genauen Angaben vorhanden. Noppius [43] meint, es sei in einem lichtgrünen Steinlein ausgestochen, etwa zwei Finger breit. Meyer ist ihm in seinem Bericht von 1815 gefolgt, ihm wieder 1825 Quix [44]. Floß vermutet ein altes enkaustisches Gemälde, bei dem die Unterlagen, das Wachs und die Farben zu einer Masse geworden und nun nach mehr denn einem Jahrtausend den Eindruck einer Steinfläche machten; das Wachs habe im Laufe der Jahrhunderte die lichtgrüne Farbe angenommen. Über den nicht näher beschriebenen „porzellanernen Kumpf", der an zweiter Stelle käme, kann nichts angegeben werden. Ist die Angabe Napoleons III. über die Teilung zu gleichen Teilen

[42] a. a. O. 148 ff.
[43] Aachener Chronik I 2, 11.
[44] Historische Beschreibung der Münsterkirche 75.

richtig, so müßten ja noch zwei andere Gegenstände vorhanden sein. Das Noli-me-tangere-Kästchen, das Meyer unter den verschenkten Stücken aufzählt, kann nach der positiven Erklärung Kessels nicht dabei sein.

De Bey hatte in den Nachrichten, die er Meyer für seine Berichte machte, auch vom Inhalt dieses Kästchens Angaben gemacht, Meyer nahm deshalb an, er sei zugleich mit den Kästchen verschenkt worden. Das ist beides nicht der Fall. Die Angaben de Beys über den Inhalt sind zutreffend. Berdolet hat am 1. August 1804 das Kästchen mit in seine Wohnung genommen. Einiges von dem Inhalt wurde verschenkt, wie ich berichten werde. Als Berdolet gestorben war, fand der Generalvikar Fonck die übrigen Gegenstände und legte sie in eine Holzschachtel, die unter Siegel folgende Inschrift erhielt: Boîte qui renferme toutes sortes de reliques qui ont été trouvées dans le „Noli me tangere" cachetée par le soussigné après la mort feu de R. D. évêque Marc. Antoine Berdolet le 23 Novembre 1809. Fonck, vic. général.

Es fand sich bei einer Öffnung dieser Schachtel unter Stiftspropst Dr. Schlünkes 1872 das noch aus merowingischer Zeit stammende kleine vergoldete Döschen mit Kette. Beissel [45] und Franz Bock [46] stimmen im fränkisch-merowingischen Ursprung dieser Kapsel überein. In Formbildung und Goldton gleicht sie jenen fränkischen Schmuckketten, wie sie an den westgotischen des Ricisvinthus und Suintilla in Guarascar bei Toledo aufgefunden wurden. Auch das „merkwürdig gefaltene Tüchelchen" ist vorhanden. Es ist grüngelblicher Taffetseidenstoff, von einer mit Gold und Silber durchwirkten schmalen Tresse eingefaßt. Die Gold- und Silberdessins in dieser à la grecque auf violetter Seide gehaltenen Borde weisen nach Bock darauf, daß dieser Stoff spätestens im 13. Jahrhundert zur Umhüllung von Reliquien gedient hat. Das „silbervergoldete Kümpfchen" ist ein silbernes Töpfchen von geringer Dimension mit vergoldeten Rändern. Auch die von de Bey angegebene, von Meyer aber nicht in den Bericht aufgenommene Kreuzpartikel fand sich. Es ist wahrscheinlich, daß von ihr die von Berdolet für den Talisman verwendeten Stückchen entnommen sind.

---

[45] Stephan Beissel S. J., Die Aachenfahrt (Freiburg i. Br. 1902, Herder) 4.
[46] Vgl. Kessel a. a. O. 126.

Auch die Spoliationsteile von den großen Heiligtümern wurden gefunden, und dadurch die Tradition über die Bedeutung der dem Kästchen angehängten Pergamenturkunde bestätigt. Die Tradition war folgende: In der Aachener Münsterkirche bestand seit alter Zeit das Gesetz, von den vier großen Heiligtümern keine Partikeln abzuschneiden und zu verschenken. Trotzdem war es jemand gelungen, sich solche Partikeln zu verschaffen, auf dem Sterbebett gab er die Sachen zurück. Um alles Aufsehen zu vermeiden, verschloß nun das Kapitel diese Partikeln in das bekannte Kästchen mit dem Verbot, dasselbe je zu öffnen. Das Kästchen wurde sehr in Ehren gehalten, mit den großen Heiligtümern im Marienschrein aufbewahrt [47] und beim Beginn und Schluß der Heiligtumsfahrt mit demselben der Segen gegeben. Von den vorgefundenen Partikeln der großen Heiligtümer fehlte diejenige vom Gewande der Mutter Gottes. Es ist anzunehmen, daß sie der Kaiserin Josephine geschenkt worden ist. Die Partikel von den Windeln des Heilandes war noch vorhanden mit der Inschrift aus dem 14. Jahrhundert; dabei auch eine neue Aufschrift von der Hand Berdolets, was die Vermutung bestätigt, daß ein Teil dieser Partikel der Kaiserin Josephine geschenkt worden ist. Sämtliche Gegenstände, die man 1872 verifizierte, befinden sich noch jetzt in Aachen in einem neueren Reliquiarium in romanischer Form [48].

Es soll endlich noch ein kurzes Wort über das Schicksal der aus Aachen verschenkten Gegenstände gesagt werden. Über die eine Hälfte der Schenkung, die dem Vizekönig Eugen zufiel, kann leider nicht viel berichtet werden. Nach dem Tode Eugens ist die Herzoglich Leuchtenbergische Familie Erbe gewesen. 1852 starb zu St. Petersburg als Haupt dieser Familie Prinz Max Eugen Joseph Napoleon, Herzog von Leuchtenberg, der zweite Sohn des genannten Vizekönigs Eugen. Kessel berichtet, das Familienhaupt sei 1874 Nikolaus Maximilianowitsch von Leuchtenberg, Fürst Romanowsky in St. Petersburg. Ich habe die Genealogie nicht weiter verfolgt. Die

[47] Auch Meyer führt 1804 in seiner historischen Abhandlung über die großen Reliquien gleich nach den vier großen Heiligtümern unter 5. „das Kistchen mit der angeblichen Überschrift Noli me tangere" an. Ich verweise auch auf die Inventaraufnahme in Aachen 1804.

[48] Vgl. Kessel a. a. O. 126.

Erinnerungen aus'm Weerths erzählten, alle Bemühungen, das Muttergottesbild in der Familie der Leuchtenberg ausfindig zu machen, seien in Lissabon, Stockholm und St. Petersburg und bei dem Herzog von Urach fruchtlos gewesen.

Über die Schicksale der anderen Hälfte der Schenkung ist mehr zu berichten. Die Erinnerungen aus'm Weerths teilen einen interessanten Brief mit, den er von der ihm bekannten Frau Hortense Cornu am 4. Februar 1868 erhielt. Frau Cornu war die Tochter der Kammerfrau der Königin Hortense. Sie war gleichalterig mit Napoleon III., mit dem sie als Milchschwester aufwuchs. Bei der mehrjährigen Einschließung Napoleons in der Feste Ham folgte ihm Hortense Cornu dorthin und hat im Leben des späteren Kaisers eine nicht unwichtige Rolle gespielt. In dem Briefe heißt es, die Königin Hortense habe mit dem „Talisman" genannten Kleinod eine abergläubische Idee verknüpft. „Ich habe es dann auch immer so gekannt und genannt, wie es der Kaiser noch nennt: als den Talisman Karls des Großen, oder richtiger, den Talisman des Kaiserreiches." Sie erzählt dann, daß Napoleon in der Zeit seiner Gefängnishaft arm, von der Familie verlassen sei, „mit Ausnahme einer großherzigen Frau, seiner Cousine, der Prinzessin von Hohenzollern, die Sie kennen". Er habe alles verkauft, „nur der Talisman Karls des Großen war geblieben: das Pfand des Kaiserreiches!" Im Augenblick, wo er sich endlich entschloß, das größte Opfer zu bringen und sich von ihm zu trennen, wurde es ihm doch ermöglicht, es zu behalten. Wie ich mitteilte, hatte schon 1870 eine Zeitungsnotiz erzählt, daß Napoleon III. dem Professor aus'm Weerth den Talisman in seinem Schlafzimmer gezeigt habe. Diese kurze Notiz wird durch die Schilderungen aus'm Weerths, die im Jahre 1909 veröffentlicht wurden, in interessanter Weise vervollständigt. Bei der Audienz am 19. Dezember 1869 hatte Napoleon dem Überbringer des Diploms der Ehrenmitglieder des Bonner Vereins von Altertumsfreunden die Artigkeit erwiesen, zu fragen, ob er persönlich keinen besonderen Wunsch habe. Aus'm Weerth bat, den Talisman sehen zu dürfen. „Der Kaiser erwiderte: Ich werde ihn Ihnen sofort zeigen. Bitte, folgen Sie mir! Er öffnete die nächstfolgende Tür, wir beschritten ein Gemach, in dem sich die beiden berühmten Geheimsekretäre Pietri und Conti, an einem großen Schreibtisch

sitzend, befanden. Ein weiteres Gemach durchschreitend, gelangten wir in das letzte, das Eckzimmer des Pavillons de Flore. Es war das große Schlafgemach des Kaisers, dessen beide nach dem Tuileriengarten gehenden Fenster offen standen und einen unheimlichen Zugwind an dem kalten Dezembertag verursachten. Mir stand es nicht zu, die Erlaubnis zum Fensterschließen zu erbitten, und es war verwunderlich, daß der Kaiser darauf verzichtete, einen seiner Kammerdiener herbeizurufen, denn er schritt nun selbst mit mir seinem Bette zu, über welchem auf einer Holzkonsole der karolingische Talisman unter einer Glasglocke herabhing. Der Kaiser nahm die Glasglocke, welche auf einer runden Holzscheibe befestigt war, herunter und hielt sie mir zur Besichtigung hin. Natürlich war dieses Beschauen ganz und gar nicht hinreichend zu einer kritischen Beurteilung des Schmuckstückes, weil das in der Glasglocke hängende Bijou nicht zur Ruhe kommen wollte. Um diesem Übelstande abzuhelfen, versuchte der Kaiser mit mir, die auf dem Untersatz festgekittete Glocke loszulösen, doch vergeblich." Als aus'm Weerth den Kaiser verlassen hatte, fragte ihn der Großkammerherr Herzog von Bassano, ob sein Wunsch bezüglich des Talismans erfüllt worden sei, und aus'm Weerth erzählte ihm alles und meinte zum Schluß, er sei sehr unglücklich, gesehen und nicht gesehen zu haben. Am nächsten Morgen erhielt er einen neuen Audienzbefehl. Ein diensttuender Kammerherr führte ihn in einen Salon, in dessen Fensternische der Talisman lag, daneben Feder, Tinte, Papier, Farbstifte, Lupe und Zirkel. Aus'm Weerth begab sich an die Arbeit, als plötzlich der Kaiser hinter ihm stand und liebenswürdig den Gelehrten, der beim Eintritt geäußert hatte, ihm sei es jetzt das wichtigste, den Talisman allein zu studieren, sagte: „Sie haben mich nicht sehen wollen, so werden Sie doch erlauben, daß ich Sie einige Augenblicke sehe!" Beim Brande der Tuilerien ist das Kleinod gerettet worden. Frau Cornu schrieb darüber am 11. März 1874 an aus'm Weerth: „Ich kann Ihnen sagen, daß es gerettet worden ist; man wäre versucht, an ein Wunder zu glauben, denn alle kostbaren Gegenstände oder Andenken, die dem Kaiser gehörten, sind entweder weggenommen oder verbrannt worden. Es ist also mehr als je eine Familienreliquie." Aus'm Weerth ist es auch gewesen, der im Jahre 1878 den Anstoß gab, von der Kaiserin Eugenie die



Zurückgabe des Talismans nach Aachen zu erbitten. Er und der Vertreter des Aachener Stiftspropstes, Kanonikus Graf Spee, und der spätere trierische Domherr Aldenkirchen wurden in Ems vorstellig, wo sich damals die Kaiserin zur Kur befand. Sie waren vom Oberpräsidenten der Rheinlande von Bardeleben und dem Badekommissar von Lepel zur Einführung empfohlen. Der Kammerherr Pietri, den aus'm Weerth schon 1869 in Paris gesehen hatte, erklärte aber, die Kaiserin könne leider in ihrer damaligen Lage keine Empfänge gewähren. Er werde aber berichten und bald antworten. Schon nach wenigen Stunden erfolgte die Antwort. Die Kaiserin dürfe die Rückgabe an das Münster zu Aachen nicht als eine persönliche betrachten, sondern könne sie nur als eine „question de la dynastie" ansehen, welche jede andere Verfügung als die Belassung in der Familie Napoleons ausschließe.

Als für das Jahr 1914 in Aachen eine Ausstellung vorbereitet wurde, die alle Erinnerungen an Kaiser Karl und an die in Aachen gekrönten Könige und Kaiser umfassen sollte, habe ich den Versuch erneuert, von der hochbetagten Kaiserin Eugenie die Zusage zu erlangen, daß nach ihrem Hinscheiden die karolingischen Stücke an die Münsterkirche zurückgelangen oder daß wenigstens die geplante Ausstellung durch diese wertvollen Gegenstände geziert würde. Am 10. September 1913 sandte ich ein ausführliches Schreiben an die Kaiserin nach ihrem Besitztum Farnborough Hill in England. Der eingeschriebene Brief, dessen Absender auf dem Kuvert angegeben war, kam zurück mit dem Bemerken: refusé. Ich nehme an, daß der bei der Kaiserin weilende vertraute Kammerherr Pietri, der den Versuch des Kapitels aus dem Jahre 1878 kannte, den Brief zurückgewiesen hat, um die Kaiserin nicht zu beunruhigen. Durch eine gütliche Vermittlung gelang es mir aber, den Brief in die Hände der hohen Frau zu bringen. Unter dem 27. Dezember 1913 erhielt ich dann eine Antwort von der Hand des Kammerherrn Franceschini Pietri, mit der ich die Darstellung beschließen will:

„L'Impératrice a reçu la lettre que vous Lui avez adressée au sujet du reliquaire de Charlemagne.

Il y a quelques années, déjà, Sa Majesté avait reçu du Chapitre d'Aix-la-Chapelle une demande dans le même but que la vôtre. Elle y fit une réponse que vous devez connaître. Elle n'a rien à y

◆◆

modifier, ni pour le présent, ni pour l'avenir et elle regrette, aujourd'hui, de ne pouvoir accueillir favorablement la partie de votre demande relative à l'exposition de la précieuse relique, pour des motifs de sécurité et de prévoyance. Je suis chargé d'avoir l'honneur de vous en informer.

Veuillez agréer, Monsieur le Prévot, l'assurance de ma considération la plus distinguée."

Nachtrag.

In der Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins 40. Band für 1918, der erst am 1. Juli 1919 in die Hände der Mitglieder gelangte, befindet sich S. 294—301 ein Aufsatz des früheren Aachener Archivdirektors Richard Pick: Die Einbuße des Aachener Domschatzes an Reliquien und Reliquiarien in Napoleonischer Zeit. Es wird darin eine Zusammenfassung der bisher vorliegenden gedruckten Nachrichten, namentlich aus'm Weerths, geboten. Über Veranlassung und Art der Aufstellungen des städtischen Archivars Meyer d. J. ist Pick nicht unterrichtet gewesen, auch hat er nicht versucht, in die Lösung der Frage des Geschenkgebers näher einzudringen. Die Angabe, daß Stiftspropst Dr. Bellesheim bei der Kaiserin Eugenie Schritte zur Wiedererlangung des Talismans getan, wird durch meine Ausführungen richtig gestellt. Beglaubigungen, die Bischof Berdolet den zur Schenkung gehörigen Reliquien beigegeben habe, sind unbekannt; es liegt nur die von mir mitgeteilte Beglaubigung der Kreuzpartikel vor. Unbekannt war mir nur der übrigens ziemlich leichtfertige Bericht einer ungenannten Hofdame der Kaiserin Josephine über die Öffnung des Noli-me-tangere-Kästchens nach A. Karll, Napoleonische Studien S. 24 ff. Im übrigen hat sich Pick über die Öffnung und den Inhalt dieses Kästchens im Zusammenhang mit den verschenkten Gegenständen nicht näher geäußert.

◆◆◆

Zur Geschichte der Krone und Reliquiare aus der Schenkung des hl. Ludwig IX. in Dresden.

Von Prälat **Eberhard Klein** in Dresden.

In den Monaten Juni, Juli und August des Jahres 1875 fand in dem Kurländer Palais in Dresden eine Ausstellung kunstgewerblicher Arbeiten vom Mittelalter bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts statt. Sie erfreute sich des allerhöchsten Protektorates I. I. M. M. des Königs Albert und der Königin Carola von Sachsen sowie der Unterstützung des Ministeriums des Innern. Über 1200 erlesene Gegenstände des Kunstgewerbes, ausschließlich aus sächsischem Besitz, fanden sich in dem Treppenhause und sechs Gemächern verschiedener Größe, darunter der sogenannte große Spiegelsaal, vereinigt. Nicht weniger als sieben Mitglieder des Königshauses hatten dazu beigesteuert, außerdem die öffentlichen Sammlungen des Landes, etwa 20 Gesellschaften und eine große Anzahl Privater. In reizvollster, hohen Geschmack verratender Anordnung waren die Gegenstände in den verhältnismäßig beschränkten Räumen verteilt und zu künstlerischen Gruppen vereinigt. In Fachkreisen wurde bedauert, daß die Stücke nicht sachlich oder chronologisch zur Aufstellung gebracht waren [1], wogegen geltend gemacht werden konnte, daß dem zunächst schon das für das Unternehmen verfügbare Lokal widerstrebte und daß „bei aller Reichhaltigkeit des möglicherweise zu Beschaffenden schließlich doch in der einen oder anderen Richtung sich mehr oder minder empfindliche Lücken würden ergeben haben, während das dermalen gebotene Bild der Kulturzustände gewisser

[1] Dr. Stegmann in der Wochenschrift Kunst und Gewerbe usw. Nürnberg 1875.

Perioden ein im allgemeinen wenigstens übersichtliches genannt werden darf" [2].

Der „Führer durch die Ausstellung kunstgewerblicher Arbeiten vom Mittelalter bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, im Auftrage des Komitees ausgearbeitet von Richard Steche", verzeichnet gleich unter Nr. 1:

> Reliquiar von Silber, vergoldet, reich mit Glasflüssen und Perlen geziert, bekrönt von einem Kreuz mit doppeltem Querarm, am Fuße Grubenschmelz. Gotisch, 1,30 m hoch (I. M. die Königin Marie).

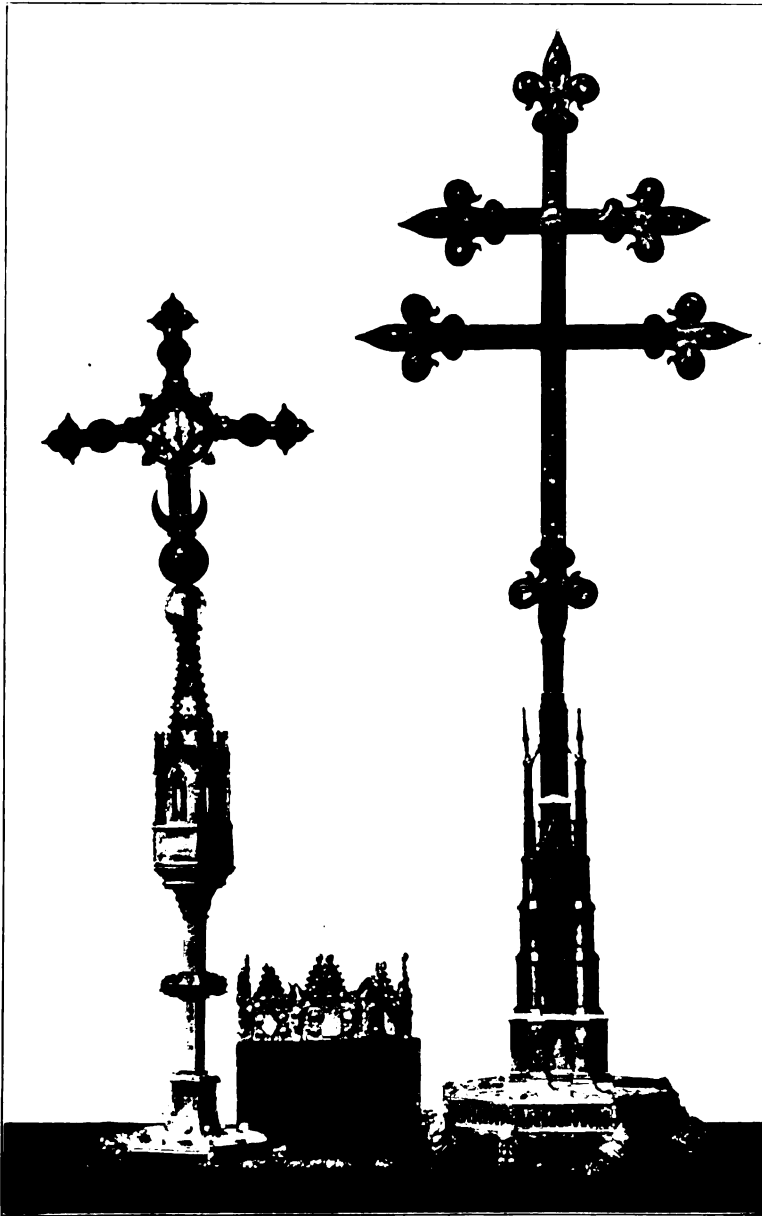
Ferner unter Nr. 106:

> Reliquiarium, Silber, vergoldet, in der Mitte umgeben von einer Krone. Italienische Arbeit des 15. Jahrhunderts, 1,00 m hoch. Gotisch. Durch Maria Josepha, Tochter König Augusts II. von Polen und Dauphine von Frankreich, Mutter Ludwigs XVI., XVIII. und Karls X., nach Sachsen gekommen. Mit Gemmen, Perlen, Edelsteinen und Glasflüssen (I. M. die Königin Marie).

Daß es sich hier um wundervolle Goldschmiedearbeiten aus dem 13. Jahrhundert handelt, wie sie in dieser Vollendung nur wenige Museen Europas aufzuweisen haben, wird niemand aus dieser nüchternen Katalogisierung ahnen können. Die flüchtige Beschreibung ist überdies ungenau und irreführend. Ein Blick auf das 1,32 m (nicht 1,30 m) hohe Kreuz — sogenanntes Patriarchalkreuz — genügt, um zu erkennen, daß dieses selbst das Reliquiar zur Aufnahme einer großen Kreuzpartikel darstellt, wogegen die im Fuße, unter Kristallscheiben eingelassenen, Reliquien bedeutungslos erscheinen. Von Grubenschmelz ist an dem Fuße nichts zu bemerken.

Ebenso hätte es bei dem Reliquiar unter Nummer 106 sofort auffallen müssen, daß die in der Mitte, rings um dasselbe gelegte Krone nicht zu ihm gehört und willkürlich damit verbunden wurde. Die positiv ausgesprochene Behauptung, daß es durch die Dauphine Maria Josepha nach Sachsen gekommen sei, ist falsch. Um so befremdender muß es dabei wirken, daß diese zweifellos französische Arbeit aus dem hohen Mittelalter als „italienische Arbeit des

[2] C. A. Regnet in der Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung 1875 Nr. 63 S. 382.



Reliquiare im Besitz des sächsischen Königshauses.

15. Jahrhunderts" bezeichnet wird [3]. Die Höhe des Reliquiars ferner beträgt 1,05 m, nicht 1,00 m.

Diese kostbaren Reliquiare waren der Ausstellung überwiesen worden von der Witwe König Friedrich Augusts II., der Königin Marie, einer geborenen Prinzessin von Bayern. Sie stammten aber nicht aus bayerischem Besitz, sondern aus dem Erbe des am 9. August 1854 in Tirol verunglückten Königs. Sie befanden sich mit anderen künstlerisch wertlosen Reliquiarien in einem Schranke aus Palisanderholz in dem früheren Brühlschen Palais, dem Witwensitz der sächsischen Königinnen. In diesem verschwanden sie auch wieder nach Schluß der Ausstellung, ohne, wie es scheint, in besonderer Weise die Aufmerksamkeit der zahlreichen Besucher derselben erregt zu haben.

Am 13. September 1877 verstarb die Königin Marie in ihrer Weinbergsvilla in Wachwitz bei Dresden. Zu ihrem Erben hatte sie den damaligen Prinzen, späteren König Georg eingesetzt, in dessen Besitz die herrlichen Gegenstände nun übergingen. Dieser so kunstverständige Fürst ließ sie in der Sakristei der Kapelle seines Palais auf der damaligen Langen Gasse (jetzt Zinzendorfstraße) aufstellen und wandte der Erforschung nach der Herkunft der Reliquiare seine Aufmerksamkeit zu.

Die Spuren dieser Nachforschungen zu verfolgen, sie zu vervollständigen durch inzwischen gemachte Auffindungen und dadurch die Rechtmäßigkeit des Erwerbs dieses wertvollen Besitzes zu erweisen, stellt sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe. Sie beabsichtigt darum nicht, eine Beschreibung und künstlerische Würdigung dieser in ihrer Art einzig hervorragenden Goldschmiedearbeiten aus der besten Zeit des Mittelalters zu geben. Für unseren Zweck muß es darum genügen, durch die beigefügte Abbildung dem Leser eine Vorstellung derselben zu vermitteln. Um sie aber der großen Öffentlichkeit, der sie bisher unbekannt geblieben sind, in einer ihrer Bedeutung für das mittelalterliche Kunstgewerbe würdigen Weise zuzuführen, besteht bei den hohen Besitzern die ihrer Ausführung bereits nahegebrachte Absicht, sie in einer den modernen Anfor-

[3] Die Unzuverlässigkeit des Stecheschen Katalogs rügt auch Dr. Stegmann a. a. O., wo gesagt wird, „daß er eine ziemlich große Anzahl unrichtiger Angaben und Irrtümer enthält".

derungen gerecht werdenden Publikation durch einen berufenen Fachgelehrten beschreiben zu lassen.

Die einzige Veröffentlichung über die Reliquiare von Jules Helbig in den Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'Académie royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-arts de Belgique (1881, t. XLIV) ist zwar eine verdienstvolle Arbeit, aber sie wurde nur in engen Kreisen bekannt und ist ergänzungsbedürftig.

Helbig berichtet[4], daß die Kunstwerke, mit denen seine Arbeit sich beschäftigt, schon bei ihrer Ausstellung im Kurländer Palais das größte Aufsehen erregt hätten, und beruft sich dafür auf den bekannten Wiener Architekten Freiherrn von Schmidt und den Aachener Stiftsherrn Dr. Bock. Eine öffentliche Meinungsäußerung der beiden genannten, für den Gegenstand in hervorragendem Maße berufenen Kunstgelehrten ist nicht bekannt geworden. Wohl aber haben sich seit der Veröffentlichung des Helbigschen Mémoire des öfteren Archäologen von Ruf bei dem hohen Besitzer darum bemüht, die Reliquiare besichtigen und studieren zu dürfen, was ihnen stets in bereitwilligster Weise zugestanden wurde. Zu nennen sind: der Professor an der Universität Löwen Kan. Reussens, der Bonner Professor Aus'm Weerth, der Kölner Domkapitular Schnütgen, der Dresdener Geheimrat Gurlitt und andere. Alle zeigten sich entzückt von der Schönheit der Kunstwerke; Geheimrat Gurlitt verfaßte darüber, auf hohen Wunsch, ein kurzes, aber wertvolles künstlerisches Gutachten, das aber nicht veröffentlicht wurde.

Es mag dahingestellt bleiben, ob die bestimmte Angabe des Stecheschen Katalogs bezüglich des kleineren Reliquiars und der Krone: „durch Maria Josepha, Tochter König Augusts II. von Polen usw. nach Sachsen gekommen", auf eine im Schoße der königlichen Familie vielleicht geäußerte Vermutung zurückzuführen ist. Soviel bekannt, waren die in Frage stehenden Kunstgegenstände seit langer Zeit schon der näheren Beachtung entschwunden gewesen. Man erinnerte sich, daß sie früher öfters zur Verehrung der Gläubigen in der königlichen Familienkapelle des Taschenberg-Palais ausgestellt worden waren. Wie sie in den Besitz der königlichen

[4] a. a. O. 41.

◆◆◆

Familie gelangt waren und woher sie stammten, darüber bestand keine Tradition.

Unter den nach dem Tode der Königin Marie in das Eigentum des Prinzen Georg übergegangenen Gegenständen befand sich ein einfacher, kleiner Holzkasten, der Authentiken zu Reliquien enthielt. In diesem entdeckte 1878 der Prinz zwei unscheinbare Blättchen, die das Rätsel der Herkunft der Reliquiare mit einem Schlage lösten. Das erste, vom 13. März 1804 datierte, hat folgenden Wortlaut:

Moi soussigné déclare et atteste, que les deux[5] grands reliquaires contenants l'un une épine de la Couronne de Notre Seigneur, et l'autre un morceau de la vraie croix ont été exposés dans notre église depuis un tems immémorable tous les ans le vingt-cinq aoust pour la fête de St. Louis, qui en avait fait présent à notre couvent de Liège. J'envoie cette déclaration à notre confrêre Mossay, afinqu'il puisse la faire parvenir à la cour de Saxe munie de ma signature. J'ai regret de ne pouvoir imposer le cachet du couvent, le malheur du tems me l'a fait égarer.
Ce que j'atteste

Fr. V. Pirard ci-devant prieur
des frères prêcheurs de Liège.

Le 13 mars 1804.

Das zweite aufgefundene Blatt enthält eine Bestätigung der Angaben des Priors P. Pirard durch den vormaligen Weihbischof von Lüttich A. Kasimir Baron de Stockhem und lautet also:

Nous Antoine Casimire Baron de Stockhem évêque de Canope cy-devant Suffragant de Liège

déclarons et attestons, que la ste. épine et le morceau de la ste. Croix que le père Mossay dominicain de Liège a donné à Son Altesse Royale madame la princesse Caroline de Parme, épouse de Son A. R. le prince Maximilien duc de Saxe, sont les

---

[5] Zum Verständnis dieses und des folgenden muß darauf hingewiesen werden, daß die Krone des hl. Ludwig, wie schon oben bemerkt wurde, mit dem Reliquiar des hl. Dorns verbunden war, wiewohl sie ein völlig selbständiges Werk bildet. Darum wird sie nicht eigens erwähnt und ist immer nur von zwei Reliquiaren die Rede. Die Verbindung ist zweifellos später vorgenommen worden. Nach der Ausstellung von 1875 wurde die Krone von dem Reliquiar wieder gelöst.

véritables reliques envoyées par le roi St. Louis à l'église des dominicains de Liège, qu'elles ont été toujours regardées comme authentiques et exposées à la vénération publique. En foi de quoi nous avons signé la présente attestation et muni de notre cachet.

Antoine Casimire B. de Stockhem.

Siegel.

Düsseldorf, le 28 mars 1804.

Zugleich fanden sich in dem erwähnten Holzkasten zwei von dem damaligen Apostolischen Vikar für Sachsen, dem Protonotar Johannes Aloysius Schneider, ausgestellte Authentiken über die Reliquien vom heiligen Kreuz und der Dornenkrone, unter Erwähnung der Beglaubigung derselben durch den Weihbischof de Stockhem. Aus dem Wortlaute geht hervor, daß der Apostolische Vikar Schneider dieselben aufs neue versiegelt und von Papst Pius VII. die Ermächtigung erwirkt hatte, sie zur öffentlichen Verehrung ausstellen zu lassen. Datiert sind die beiden Schriftstücke vom 1. März 1805.

S. K. H. der Prinz Georg machte nun im August 1878 dem Historienmaler Prof. Andreä, der Mitglied des Komitees der Ausstellung von 1875 gewesen war, in allgemeinen Worten Mitteilung davon, daß sich Schriftstücke gefunden hätten, die auf Lüttich als den Ursprungsort der Reliquiare hinwiesen. Prof. Andreä, der aus den Rheinlanden stammte, besuchte kurze Zeit darauf seinen Freund Jules Helbig in Lüttich mit der ausgesprochenen Absicht, die gemachte Entdeckung weiter zu verfolgen. Helbig war sofort in der Lage, seinem Freunde eine Zeichnung der Krone zu unterbreiten, die der hl. Ludwig dem Dominikanerkloster in Lüttich geschenkt hatte. Sie findet sich in dem großen Werke des Benediktiners P. Montfaucon: Monuments de la Monarchie française II 160, Tafel XXVI und ist im allgemeinen genau. Prof. Andreä stellte sofort fest, daß es dieselbe Krone sei, die mit dem Dresdener Dornreliquiar verbunden war. Helbig stellte nun auf Grund guter Abgüsse und Photographien seine Untersuchungen über die Reliquiare an, deren Ergebnisse er in dem erwähnten Mémoire niedergelegt hat. Von den in dem Holzkasten aufgefundenen schriftlichen Bezeugungen der Herkunft der Reliquiare scheint er keine Kenntnis erhalten zu

haben. Er berichtet aber, unter Berufung auf: Mémoires pour servir à l'histoire monastique du pays de Liège par le P. J. B. A. Stéphani, publiés par J. Alexandre (Liège 1877) II 110, daß der Weihbischof Baron de Stockhem Nachforschungen bei einigen früheren Mönchen des Lütticher Dominikanerklosters über die Reliquien angestellt habe, und daß zwei frühere Prioren des Klosters, die P. P. Davenne und Leduc, es schriftlich bezeugt hätten, die Reliquien seien stets als echt angesehen und den Gläubigen zur Verehrung ausgestellt worden. Diese Zeugnisse haben sich bis jetzt nicht wiedergefunden. Derselben Quelle entnahm Helbig auch die Mitteilung, daß der P. Mossay die Reliquien der Prinzessin Karoline von Sachsen [6] überlassen habe. Weiteres war über die Schicksale der hervorragenden Kunstwerke und ihre Verbringung nach Sachsen nicht bekannt geworden. Erst eine neuere glückliche Entdeckung gibt darüber Aufschluß.

Bevor wir über diese berichten, erscheint es angezeigt, einiges über das Dominikanerkloster in Lüttich, das diese Schätze jahrhundertelang beherbergte, anzuführen.

Es ist bekannt, wie ungewöhnlich rasch die neuen Orden der Dominikaner und Franziskaner, die dem Bedürfnisse der Zeit in so vollkommener Weise entgegenkamen, sich über das christliche Abendland ausgebreitet haben. Im ersten Viertel des 13. Jahrhunderts waren die Minderen Brüder in Lüttich angekommen und hatten sich schnell die Herzen des Volkes durch ihre schlichte Predigtweise und ihr armes Leben erobert. Die Geistlichkeit, an der Spitze Fürstbischof Hugo von Pierpont, bemühte sich nun, auch den redegewaltigen und gelehrten Söhnen des heiligen Dominikus den Weg in die Maasstadt zu bereiten. Der Neffe und Nachfolger des Fürstbischofs Hugo, Johannes von Eppes, schrieb, kurz nachdem er Besitz von dem bischöflichen Stuhle genommen, im August 1229 an den Dominikanergeneral Jordanus von Sachsen und lud ihn aufs dringlichste ein, baldmöglichst zur Gründung einer Niederlassung seines Ordens in Lüttich zu schreiten. Bei der Bedeutung der Hauptstadt des wallonischen Landes, die im frühen Mittelalter durch hohe Kultur

---

[6] Prinzessin Karoline war die erste Gemahlin des Prinzen Maximilian von Sachsen und Mutter der späteren Könige Friedrich August II. und Johann. Sie wurde als Tochter des Herzogs Ferdinand I. von Bourbon-Parma am 22. November 1770 geboren. Sie starb am 1. März 1804 in Dresden.

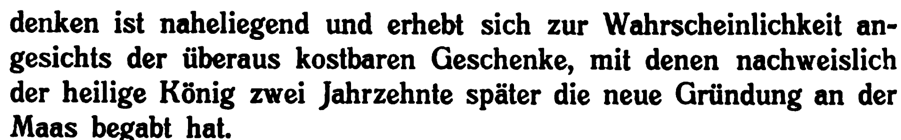
und blühendes kirchliches Leben hervorragte wie zu keiner späteren Zeit wieder, scheint man an den leitenden Stellen von vornherein an eine größere Gründung gedacht zu haben. Ehe sich eine geeignete Baustelle gefunden, vergingen noch fast fünf Jahre. Erst 1284, im Jahre der Heiligsprechung des großen Ordensstifters, war man so weit, den Grundstein der Kirche und des Klosters zu legen, und zwar in dem, hart an die von einem Maasarme umflossene Insel anstoßenden Stadtteile, ganz in der Nähe der Brücke, welche diesen mit der Insel verbindet. Bis zur Stunde heißt dieser Ort Pont d'île. Der Bau dauerte acht Jahre; die Hauptwohltäter der neuen Stiftung waren der Lütticher Patrizier Erasmus Bolenger und das Brüderpaar die Ritter Johannes und Pirard von Neuvice. 1242, den 13. August, wurde die Kirche von dem Lütticher Bischof Robert konsekriert, unter der Assistenz der Bischöfe Guido von Cambray und Bonifaz von Lausanne. Patronin der Kirche war die heilige Katharina von Alexandrien [7].

Nach einer von den Lütticher Dominikanern festgehaltenen Überlieferung kamen die ersten Mönche des neuen Klosters aus dem Dominikanerkloster St. Jakob in Paris, als dessen Gründung und Tochterkloster es angesehen wurde. Nach allem, was wir über das neue Kloster wissen, scheint es an Ausdehnung viele Klöster des Ordens weit überragt zu haben. Ebenso an innerer Bedeutung, ganz besonders in der ersten Zeit. Denn schon ein Jahr nach Eröffnung des Gottesdienstes in der neuen Kirche sahen sich die Franziskaner, die ihre erste Niederlassung in der Nähe, gleichfalls an der Maas, gegründet hatten, veranlaßt, ihr Kloster mehr nach der inneren Stadt zu verlegen. Als Grund wird angeführt, daß die Brüder „den Zulauf des Volkes zu ihrer Kirche durch das neue nahe Dominikanerkloster von Tag zu Tag sich vermindern sahen" [8]. Der Gedanke legt sich ja nahe, daß das Pariser Mutterkloster vorzügliche Kräfte hergegeben haben mag, um die Lütticher Gründung zu Ansehen zu bringen. Ob einer der nach Lüttich entsandten französischen Predigermönche vorher mit dem heiligen Könige Ludwig in engerer Beziehung gestanden habe, wird zwar nirgends positiv bezeugt, aber auch das zu

---

[7] Vgl. B. Fisen S. J., Historia ecclesiae Leodiensis (1642). Ad annum 1234 und 1242.

[8] Vgl. B. Fisen a. a. O. Ad annum 1243.



denken ist naheliegend und erhebt sich zur Wahrscheinlichkeit angesichts der überaus kostbaren Geschenke, mit denen nachweislich der heilige König zwei Jahrzehnte später die neue Gründung an der Maas begabt hat.

Daß der heilige Ludwig die Dornenkrone Christi, die seit den Tagen der heiligen Helena in der kaiserlichen Palastkapelle in Konstantinopel aufbewahrt wurde, von dem lateinischen Kaiser Balduin, dem er große Summen vorgestreckt hatte, zum Geschenk erhielt und ihr zu Ehren das Wunderwerk der Sainte Chapelle an der Seine erbauen ließ, darf als bekannt vorausgesetzt werden [9]. Die Venetianer machten die Vermittler bei der Übergabe des heiligen Schatzes, zu dessen Entgegennahme der König zwei Dominikaner, Andreas von Lonjumeau und Jakob, nach Venedig entsandte. Dieses geschah im Jahre 1239. Es ist müßig, Vermutungen darüber anzustellen, ob einer dieser beiden Predigerbrüder später dem Lütticher Konvente angehörte und Ludwig IX. ihm durch die Schenkung ein Andenken an seine erfolgreiche Mission geben wollte. Wahrscheinlicher erscheint, daß einer der Lütticher Mönche dem heiligen Könige in anderer Weise nahegestanden haben mag. Die Tradition bietet aber auch darüber keinen Anhaltspunkt.

Der heilige König betrachtete die Dornenkrone, die der Heiland in seiner Passion getragen, als sein kostbarstes Gut. Er wollte aber auch andere an dem Glücke dieses heiligen Besitzes teilnehmen lassen. Er löste darum kleine Parzellen von der erhabenen Reliquie ab, ließ ihnen eine kostbare Fassung geben und beschenkte damit hohe Persönlichkeiten und religiöse Anstalten, die seinem Herzen teuer waren. Rohault de Fleury zählt in seinem Werke über die Leidenswerkzeuge des Herrn deren sieben.

Ein Sendschreiben begleitete die für Lüttich bestimmte königliche Gabe und diente als Beglaubigung der Echtheit der Reliquie. Das an den Prior und die Dominikaner in Lüttich gerichtete Schreiben hat folgenden Wortlaut:

> Ludovicus, Dei gratia Francorum Rex. Dilectis sibi in Christo priori et conventui Fratrum Praedicatorum Leodiensium

[9] Vgl. Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon, 2. Aufl. III Sp. 1989 u. 1990. Ferner Ch. Rohault de Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion de N. S. J. C. (Paris 1870).

salutem et dilectionem. Ex sincero charitatis affectu, quem erga vos gerimus, et Ordinem vestrum, exigentibus eius meritis tam praeclaris, domum et ecclesiam vestram Leodiensem, pretio volentes munuscula decorare: vobis per latorem praesentium unam de Spinis Sacrosanctae Coronae Jesu Christi transmittimus cum praesentium testimonio litterarum, charitatem vestram rogantes in Domino, quatenus eandem Spinam recipiatis honorifice, sicut decet, ob ipsius Salvatoris reverentiam et ipsam debito honore conservare studeatis, et in vestris orationibus nostri memoriam habeatis facientes pro nobis et regina, et liberis, a devotis personis, quae in vestris partibus abundare dicuntur, Regem Regum et Dominum exorari[10].

Der Brief, der wohl ein eigenhändiges Schreiben des heiligen Königs war, ist datiert aus Senlis, den 8. September 1267. In einer unveröffentlichten Handschrift: Chronique de Van den Berch, die Helbig in der Bibliothek des Chevalier X. de Theux de Montjardin entdeckte, ist das Siegel beschrieben, das dem königlichen Handschreiben aufgesetzt war. Es zeigte den König auf dem Throne sitzend, in seiner Rechten eine Lilie haltend, in der Linken „une baguette plustot que sceptre", wie der Chronist sich ausdrückt.

Diesen, selbst als Reliquie von den Mönchen hochverehrten Brief nahmen sie bei ihrer Flucht, wie später berichtet werden wird, mit sich; seitdem ist er verschwunden.

Der Chronist Van den Berch erwähnt aber noch verschiedene andere Geschenke, durch die Ludwig IX. das Lütticher Dominikanerkloster ausgezeichnet hat: „une de ses couronnes, un calice de platene d'or." Es muß auffallen, daß er von dem größten Reliquiar mit dem Stücke vom Kreuze Christi nichts sagt. Daß er die Krone ausdrücklich als „eine seiner Kronen" bezeichnet, verdient hervorgehoben zu werden, weil daraus erhellt, daß sie getrennt von dem Dornreliquiar von dem königlichen Geschenkgeber dargeboten wurde und die willkürliche Verbindung erst in späterer Zeit erfolgte.

Die Niederlegung der Herrscherkrone an geheiligten Stätten ist ein von den christlichen Fürsten oft ausgeübter Gebrauch, von dem

[10] Vgl. B. Fisen S. J., Historiarum Ecclesiae Leodiensis, Pars secunda, liber I, no. XLIII, p. 17.

man nicht ohne Grund annimmt, daß er von Konstantin dem Großen eingeführt wurde [11]. Als Votivgabe hatte sie den Zweck, den Altar bei festlichen Anlässen zu schmücken. Der heilige Ludwig scheint an dieser frommen Sitte besonderes Wohlgefallen gefunden zu haben; 1261 hatte er drei Kronen aus dem königlichen Schatze der Abtei St-Denis überweisen lassen, sich allerdings das Eigentumsrecht vorbehalten, was bei der engen Verbindung der Abtei mit dem Königshofe nicht weiter verwundern darf.

Die beiden Mauriner Martène und Durant begannen 1718 ihre große Reise durch die Niederlande und Deutschland, um für die durch den Kanzler d'Aguesseau angeregte Sammlung der Geschichtschreiber Frankreichs das in den außerfranzösischen Archiven befindliche Material ausfindig zu machen. 1723 den 5. September besuchten sie, begleitet von dem Lütticher Altertumskenner Baron de Crassier, das dortige Dominikanerkloster. In dem von den gelehrten Benediktinern später veröffentlichten Bericht über diese wissenschaftliche Reise und ihre Ergebnisse findet sich im zweiten Bande über diesen Besuch eine kurze Notiz, in der es heißt: On y conserve une croix très belle, dans laquelle il y a du bois de la vraie croix, une épine de la couronne de Notre Seigneur, donnée par Saint Louis, comme il parait par ces lettres qu'on nous fit voir, un calice d'un très beau travail, dans le pied duquel il y a du bois de la croix de Notre Seigneur, donné aussi par saint Louis; un ornament du manteau de ce saint Roy, qui sert le jour de sa feste, le jour de Noël à la messe de minuit et le jour de l'Épiphanie [12].

Während der Bericht der beiden Benediktiner die Votivkrone des heiligen Ludwig nicht eigens erwähnt, vermutlich weil sie bei der Besichtigung des Dornreliquiars es nicht erkannten, daß sie eine unnatürliche Zutat zu diesem bildet, widmet der Mauriner Montfaucon derselben seine ausschließliche Aufmerksamkeit, wie bereits oben bemerkt wurde. In seinem großen Werke: Monuments de la Monarchie française beschäftigt er sich im zweiten Bande mit den französischen Königskronen. Er wandte sich an den Baron de Crassier, der auch seinen Ordensbrüdern Martène und Durant als

[11] Vgl. die interessante Arbeit des Bonner Professors E. Aus'm Weerth in den Jahrbüchern des Vereins von Altertumsfreunden im Rheinland, Heft XXXVII 195.

[12] Voyage littéraire de deux Bénédictins II 182.

verständnisvoller Führer sich erwiesen hatte, und ersuchte ihn um eine Zeichnung der Krone des heiligen Königs Ludwig IX. Der Brief trägt das Datum des 22. Oktober 1725. Baron de Crassier entsprach der Bitte des großen Gelehrten und schickte die Zeichnung, der schon gedacht wurde.

Von anderweitigen Bezeugungen für das Vorhandensein der kostbaren Weihegaben des heiligen Ludwig im Lütticher Dominikanerkloster weiß der Lokalforscher Helbig nur zwei anzuführen. Zunächst eine, zwei Blätter umfassende Drucksache vom 29. September 1638, die den Titel hat: La réjouissance sur la naissance de Monseigneur le Dauphin, und folgende Angabe bringt: La messe fut célébrée par Monsieur le chantre de S. Jean Évangéliste dans l'église des Frères Prescheurs où l'on voit encore la cappe royale de S. Louys et sa couronne et quelques autres marques de sa libéralité fort précieuses et curieuses. Es scheint in der Tat, daß die Kirche der Dominikaner von den in Lüttich ansässigen Franzosen, wohl in Erinnerung an ihre Beziehungen zu Ludwig IX., als Nationalkirche betrachtet wurde. Alljährlich wurde in derselben auch das Fest des heiligen Königs (25. August) mit großer Feierlichkeit begangen und seine Geschenkgaben an die Kirche zur öffentlichen Verehrung an diesem Tage ausgestellt. Der französische Gesandte beim Fürstbischof wohnte als Vertreter seiner Nation regelmäßig dem festlichen Gottesdienste an.

Ein zweites, der Lokalgeschichte entnommenes Zeugnis für die Verehrung, deren die vom heiligen Ludwig geschenkten Reliquien sich beim Volke erfreuten, bringt Helbig in einem 1684 gedruckten Berichte über eine wunderbare Heilung, die bei der Berührung mit dem heiligen Dorne sich an einer Nonne im Klarissenkloster vollzog.

Die Geschichte weiß wenig über das Lütticher Dominikanerkloster und die Tätigkeit seiner Mönche zu berichten. Nach der Glanzzeit zu Beginn der Stiftung reihte es sich würdig ein in den weiten Kreis der religiösen Anstalten, die Lüttich zu der an Kirchen und Klöstern reichsten Stadt von ganz Belgien machten. Gelehrte von Ruf hatte das Kloster nicht aufzuweisen, aber der Konvent bewahrte die klösterliche Zucht und wirkte unauffällig, aber segensreich an der Stelle, die ihm sein besonderer Ordenszweck anwies.

Das Vertrauen des Volkes und das Anrecht auf seine Freigebigkeit haben die Predigermönche in Lüttich sich stets zu bewahren gewußt. Der beste Beweis dafür ist der Neubau ihrer Kirche, die 1674 vollendet wurde. Sie war eine Kuppelkirche, in der Art der vielen Kirchen dieser Stilform in der Ewigen Stadt und Italien. Nicht viel länger als ein Jahrhundert sollte sie dem Gottesdienste geweiht bleiben. 1794 ergoß sich das französische Revolutionsheer unter General Jourdan über die alte und schöne Maasstadt und seine Zerstörungswut wandte sich zumeist gegen die zahlreichen kirchlichen Stiftungen und die Gebäude, die ihren Zwecken dienten. Auch die Dominikaner flüchteten unter Mitnahme dessen, was sie von ihrer Habe retten konnten. Es gelang ihnen das wohl nur in beschränktem Maße, denn gerade für Kirchengut hatten die Revolutionshelden ein scharfsichtiges Auge. Helbig führt aus dem Lütticher Stadtarchiv den Bericht eines derselben an den Kommissar der republikanischen Munizipalverwaltung an, wonach es ihm geglückt sei, zwei Kisten mit Wertsachen zu entdecken, welche die Lütticher Dominikaner bei Chèvremont zu verbergen gewußt hatten. Daß sich darunter die bisher noch nicht aufgefundenen Stücke der Weihegabe Ludwigs IX. an das Kloster zum Glück nicht befunden haben, wird aus dem Nachstehenden ersichtlich werden.

Es ist bereits oben des Paters Mossay gedacht worden, als desjenigen Mitgliedes des aufgelösten Lütticher Dominikanerklosters, das die großen Reliquiare aus der Schenkung des heiligen Ludwig nach Dresden gebracht und der Prinzessin Karoline von Sachsen verehrt hat. Bei der Auflösung der religiösen Gemeinschaft und der Flucht im Jahre 1794 war er noch Subdiakon. Auf Grund der Dimissorien seitens des Lütticher Fürstbischofs wurde er in Köln zum Diakon und später in Parma zum Priester geweiht. Der dortige Herzog stellte ihn zunächst als Hofgeistlichen in Colorno an. Auch später sehen wir ihn in Diensten des herzoglichen Hauses, bis die Kriegsläufte ihn veranlaßten, in der Hauptstadt der Steiermark, in Graz, ein neues Asyl zu suchen. Daselbst verstarb er am 25. Dezember 1835.

In dem reichen Nachlasse von Familienpapieren, der sich nach dem Tode des Königs Georg vorfand und zum größten Teil in den Besitz S. K. H. des Prinzen Johann Georg überging, wurden

zwei Briefe des P. Mossay an den Prinzen Maximilian von Sachsen, den Gemahl der verstorbenen Prinzessin Karoline, aufgefunden, die besonders durch die dem zweiten Briefe angefügten längeren Notices relatives au dépôt cédé au soussigné ein überaus dankenswertes und vollkommen klares Bild über die Herkunft der Reliquiare, ihre Verbringung nach Sachsen und die schenkweise Übergabe an den Dresdner Hof darbieten.

P. Mossay hatte sich im Jahre 1820 an den Prinzen gewandt und, wie es scheint, um seine Vermittlung gebeten, daß ihm eine Monstranz und zwei silbervergoldete Kelche als sein Eigentum von den katholischen Geistlichen in Leipzig zurückgegeben würden, welche Gegenstände 1797 dem damaligen Superior Spalt von den Lütticher Dominikanern zur Verwahrung übergeben worden seien. Er konnte sich dafür auf eine Bescheinigung des Superiors Spalt berufen, die folgenden Wortlaut hat:

> Von denen vom Hochw. Herrn Sentrond Dominikaner aus Lüttich niedergelegten Effekten ist mir auf seine Anweisung folgendes zur Bewahrung richtig übergeben worden, als:
>
> 1. Ein großes mit Steinen besetztes silbernes Kreuz mit einem Dorne von der Heiligen Krone.
> 2. Ein großes silbernes Kreuz mit einem Partikel vom Heil. Kreuze.
> 3. Eine silberne Monstranze.
> 4. Zwey silberne vergoldete Kelche mit den dazugehörigen zwey Patenen.
> 5. Fünf Stück hölzerne Kästchen mit Reliquien.
> 6. 43 Stück Tisch Servieten und 7 Stück Tischtücher nebst einem Wickl-Serviet,
>
> welches ich hiermit mit meiner eigenen Unterschrift bezeuge.
>
> Leipzig, den 2ten May 1797.
>
> Ignatius Spalt,
> Superior Capellae Electoralis.

Unter diesem Testat des Leipziger Geistlichen findet sich nachstehende Erklärung des P. Mossay:



Je soussigné atteste que j'ai reçu les deux reliquaires cidessus nommés sous le numéro 1 et sous le numéro 2.

Fr. Al. Mossay Dominicain.

Ein Datum ist nicht beigefügt.

Es handelt sich um die Krone des heiligen Ludwig und die beiden Reliquiare, die, wie wir wissen, P. Mossay der Prinzessin Karoline aus dankbarer Anhänglichkeit an das Haus Parma, dem die Prinzessin entstammte, geschenkt hatte. Sie waren sein unbestreitbares Eigentum, da diese Gegenstände ihm von seinen noch lebenden Mitbrüdern als sein Anteil an dem Klostergut rechtmäßig zugesprochen worden waren. Das Nähere darüber ersehen wir aus den weiter unten mitgeteilten Notices relatives etc.

Prinz Maximilian erhielt diesen ersten Brief, als er sich auf Reisen befand. Er ließ ihn nach Leipzig senden, damit die dortigen Geistlichen selbst Kenntnis davon nähmen, was P. Mossay von ihnen wünschte. Diese hielten aus Mangel an Verständnis der französischen Sprache den Brief für an sie gerichtet und gaben ihm eine Antwort, aus der der Prinz erkannte, daß sie ihn nicht verstanden hatten. Dasselbe begegnete einem zweiten Briefe des P. Mossay in dieser Angelegenheit. Der Prinz ließ nun die Leipziger Priester über den Inhalt der Briefe aufklären und versprach dem um sein Eigentum besorgten Dominikaner, sich sofort der Sache annehmen zu wollen, sobald er wieder in Dresden sein würde. Er rät ihm aber, inzwischen sich nochmals mit dem damaligen Leipziger Superior Mauermann in Verbindung zu setzen, und gibt ihm die Versicherung, daß nichts ihm vorenthalten werden würde von dem, was ihm gehöre.

Dieser Brief des Prinzen Maximilian, der in einer Abschrift des P. Mossay vorliegt, ist datiert aus Florenz vom 29. April 1821 und stellt sich dar als Antwort auf einen dritten Brief des P. Mossay vom 8. April. Die darin erwähnten Briefe des P. Mossay sind nicht vorhanden, ihr Inhalt läßt sich aber aus der Erwiderung des Prinzen erschließen. P. Mossay ließ nun die Angelegenheit auf sich beruhen; auch Prinz Maximilian scheint derselben nach seiner Rückkehr aus Italien nicht weiter nachgegangen zu sein.

Erst zwölf Jahre später, den 24. Dezember 1834, richtete P. Mossay abermals ein Schreiben an den Prinzen. Nach einigen Redewendungen allgemeiner Natur spricht er von der Genugtuung, die seinem hohen Adressaten zuteil geworden sei durch die „erlauchte, mit allen christlichen Tugenden geschmückte Prinzessin", die er als Schwiegertochter erhalten habe. Es kann damit nur gemeint sein die Prinzessin Marie von Bayern, die allerdings schon am 24. April 1833 mit dem damaligen Mitregenten und späteren König Friedrich August II. sich vermählt hatte. P. Mossay fährt dann fort: „Zufrieden, mein Depot in Leipzig, dank der Güte Eurer Hoheit, sicher zu wissen, habe ich mich nicht an den Superior Mauermann gewandt, wie Hochdieselben es mir in dem Briefe aus Florenz vom 29. April geraten hatten, weil ich immer der Hoffnung lebte, mich zur Erledigung dieser Angelegenheit nach Sachsen begeben zu können. Es sind nun ein Dutzend Jahre seitdem vergangen und ich sehe mich außerstande, diese Fahrt zu unternehmen, die den Wert von dem verschlingen würde, was die Zeit nicht daran zerstört hat — nämlich der Monstranz (le soleil nennt sie P. Mossay, weil sie offenbar die Sonnenform hatte) und der beiden Kelche mit den dazugehörigen Patenen und Löffeln, die einzigen Gegenstände, die ich hier zu haben wünschen möchte."

Unter vielen zeremoniösen Worten bittet dann P. Mossay den Prinzen, die Gegenstände entweder durch die sächsische Gesandtschaft nach Wien oder direkt nach Graz an die Adresse des Dompropstes von Burgathofer gelangen zu lassen. Auf diesen Brief hin scheinen diesmal in Leipzig ernstere Nachforschungen nach den zurückgeforderten Wertsachen veranstaltet worden zu sein. Ihr Ergebnis war ein negatives. Wir erfahren es aus einem Briefe, den unter dem ersten schmerzlichen Eindrucke P. Mossay am 24. Januar 1835 an den Prinzen Maximilian richtete. Wie es scheint, hatten die Leipziger Geistlichen ausgesagt, die reklamierten Gegenstände seien dem Deponenten — also dem P. Sentrond — zurückgestellt worden, denn P. Mossay verteidigt seinen Ordensbruder, der als „frommer und gerechter Mann" niemals etwas verlangt haben würde, was dem nunmehrigen Inhaber der Empfangsbescheinigung des Superiors Spalt — also dem P. Mossay — als sein Anteil an dem Klostergut rechtmäßig zugesprochen worden sei. In erregten Aus-

drücken beklagt er den Mangel an Klugheit seitens der Leipziger Priester und spricht als seine Überzeugung aus, daß lediglich in Leipzig Nachforschungen durch die Zivilbehörden Klarheit in der Sache schaffen könnten. Zugleich übersendet er dem Prinzen das Testat des Superiors Spalt, von dem er sagt, daß er es „immer wie seinen Augapfel behütet“ hätte. „O Sohn, Bruder und Vater von Königen“, so schließt in emphatischer Weise der Brief, „nur Sie sind imstande, mir beizustehen. Ich flehe Ihre Hilfe an, um zu wissen, ob es keine Hoffnung mehr gibt.“ P. Mossay überlebte den Schmerz über den Verlust nicht lange. Am 25. Dezember desselben Jahres starb er in Graz, wo er viele Jahre gelebt hatte und den Ruf eines frommen und eifrigen Priesters hinterließ.

Wie bereits erwähnt wurde, hatte P. Mossay seinem letzten Briefe einen längeren Bericht beigefügt über die Herkunft der der Prinzessin Karoline übergebenen Reliquiare und darüber, wie sie sein Eigentum geworden waren. Er gibt ihm die Aufschrift: Notices relatives au dépôt cédé au soussigné. Der Bericht gibt Aufschluß über die Verteilung der aus der Schenkung des heiligen Ludwig im Kloster vorhandenen Gegenstände unter die Ordensbrüder. Der erste Verbleib derselben nach Auflösung der klösterlichen Gemeinschaft läßt sich daraus zweifellos feststellen. Mit einigen unwesentlichen Auslassungen lautet der Bericht in wortgetreuer Übersetzung wie folgt:

„Wir Lütticher Dominikaner reisten bei dem Einmarsch der französischen Republikaner am 10. Juli 1794 ab. Das, was am wertvollsten war, hatten die Oberen auf ein nach Venloo fahrendes Schiff verbringen lassen, unter anderem Silbergerät, welches die älteren unter uns auf mehr als 6300 Taler (écus) bewerteten. Am Rhein angelangt, empfing ich das Diakonat in Köln, kraft der Dimissorien unseres Fürstbischofs, die mir auch dienten, um in Parma zum Priester geweiht zu werden. Der Herzog behielt mich in Colorno zurück; unter seinem Schutze verblieb ich, bis die Kriege in Italien mich in Graz eine Zufluchtsstätte suchen ließen. Acht Jahre blieb ich ohne Nachrichten von meinen Mitbrüdern. Endlich, nachdem ein Konkordat zwischen dem Papst und Bonaparte abgeschlossen worden war, hatte ich Sehnsucht, mein Vaterland wiederzusehen. Der Weg führte mich zwar nicht durch Sachsen; gleichwohl nahm

ich diesen Umweg, nichts anderes dabei im Auge habend, als mich zu den Füßen Ihrer Königlichen Hoheit der Prinzessin von Parma zu werfen. Nachher habe ich erkannt, daß die göttliche Vorsehung ganz andere Pläne hatte, denn nachdem ich im Monat August 1802 in Leipzig angelangt war, zeigten sich die Priester der katholischen Kapelle, deren Gastfreundschaft ich erbeten hatte, erstaunt, aus meinen Papieren zu ersehen, daß ich ein Dominikaner aus Lüttich war. Der Pater Mayer von Comblenz — ich verstümmele vielleicht seinen Namen — fragte mich auf französisch, ob ich nichts von einem Depot wüßte, das bei ihnen von unserem Prokurator, dem P. Sentrond, zurückgelassen worden sei. Man zeigte mir die Gegenstände und sagte mir, daß derjenige, welcher das Papier (Empfangsbescheinigung) des Superiors Spalt überbringen werde, sie ohne jede Schwierigkeit ausgeliefert erhalten würde.

Ich sah in Lüttich den letzten Prior Pirard, Davenne, Leduc und Guyot, seine Vorgänger. Die Dominikaner wechseln alle drei Jahre ihren Oberen. Diese Väter waren nicht wenig überrascht, mich lebend wiederzusehen. Man hatte ihnen erzählt, daß ich in Tirol gestorben sei. Darum hatte man bei der Verteilung des beweglichen Gutes der Kirche sowohl wie des Klosters nichts für mich zurückgelegt. Ich bemerkte, daß sie Folgen ihrer Leichtgläubigkeit befürchteten. Ich beruhigte sie und sagte, daß ich ihnen keine Verlegenheiten bereiten würde. Für mich verlangte ich das Leipziger Depot, das mir zugestanden wurde. Die anderen Mitbrüder waren hier und da zerstreut. Sechs hatten der Natur bereits den Tribut entrichtet; unter ihnen P. Dewez aus dem Herzogtum Luxemburg. Von diesem früheren Prior war der Brief des heiligen Ludwig in Verwahrung genommen worden; als er aber an einem Schlaganfall verschieden war, hatten die Erben seine Habseligkeiten an sich gerissen, und man war in Unkenntnis darüber, was aus dem Briefe geworden sein mochte. Wenn man mich über den Inhalt dieses Briefes fragte, müßte ich gestehen, daß ich aus jugendlichem Leichtsinn mir nicht die Mühe gegeben habe, ihn zu entziffern, in dem Glauben, daß ich dafür noch später genug Zeit haben würde. Er war in einem Rahmen; dem Anblick des Publikums wurde er auf einem kleinen, eigens dafür errichteten Altare in unserer Kirche am Tage des heiligen Ludwig ausgestellt; in gleicher Weise ein

Meßgewand und zwei Dalmatiken, die aus einem Königsmantel des genannten Heiligen gefertigt waren. Der Stoff war blau, übersät mit Lilien (fleurs de lis). Diese Meßkleidung fiel bei der Verteilung dem P. Grisard zu, der als Pfarrer von Louvegné, drei Meilen von Spa, starb. Ich denke mir, daß eine Persönlichkeit von Ansehen und Gewicht, unter Vermittlung des Bischofs, in den Besitz der Meßgewandung gelangen könnte und vielleicht sogar des Briefes, wenn auch mit größerer Schwierigkeit. Auf demselben kleinen Altare wurden auch zwei Reliquiare ausgestellt, von denen das eine einen Dorn von der heiligen Krone und das andere ein Stück vom heiligen Kreuze enthielt. Diese beiden Gegenstände wurden auch noch zur öffentlichen Verehrung ausgestellt am Karfreitage und den Festen Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung. Die Dominikaner begingen allein in Lüttich das Fest des heiligen Ludwig in ganz besonders feierlicher Weise. Der französische Gesandte verfehlte nie, dem Offizium und der Lobrede auf den Heiligen mit einer Anzahl von Franzosen beizuwohnen. Niemals ist auch nur der geringste Zweifel weder über den Brief noch über die anderen oben genannten Gegenstände erhoben worden[13].

Durch die Achtlosigkeit, die dem Alter, das ich damals hatte, eigen ist, bin ich nicht imstande, andere Einzelheiten (détails) anzugeben. Es ist bekannt, daß der heilige Ludwig von Dominikanern und Minderbrüdern erzogen worden ist. Es ist ferner bekannt, daß unser Kloster eine Gründung (colonie) des St.-Jakobs-Klosters in Paris war. Ich denke also, daß einer der Lehrer des Heiligen die in Frage stehenden Geschenke für sein Kloster erhalten hat.

Der Prior gab mir einen Brief an den P. Sentrond nebst seiner Adresse. Er hatte sich zu seinem Bruder auf einen Meierhof in der Nähe von Jodogne zurückgezogen. Er übergab mir sofort das Schriftstück des Superiors Spalt mit dem Hinzufügen, da dieses Depot weit entfernt davon sei, mich zu entschädigen, halte er sich im Gewissen verpflichtet, seinen Teil zu zahlen, und er gab mir einen Doppellouis. Wahrscheinlich hatte er in Sachsen das Silbergerät (argenterie), die großen Leuchter und eine hübsche Monstranz

[13] Es ist auffallend, daß P. Mossay den goldenen Kelch nicht erwähnt, der doch durch Martène und die Chronique Van den Berch als Geschenk des heiligen Ludwig bezeugt ist.

(soleil), die indes nicht den Vergleich aushielt mit der großen im Depot zurückgelassenen, verkauft. Die Summe, die er aus diesem Verkauf erzielt hatte, wurde unter die Mitbrüder, mit Ausnahme dessen, den man totgesagt hatte, verteilt.

Am Karsonnabend 1803 kam ich in Leipzig an. Nach der Prüfung des Schriftstückes des Herrn Spalt und eines Briefes meines Priors wollte man mir das ganze Depot übergeben. Ich wies die guten Priester darauf hin, daß ich gezwungen sei, zu Fuß zu reisen, und bat sie inständig, das Depot noch weiter in Verwahrung zu halten. Am Ostertag wurde das heiligste Sakrament in meiner schönen Monstranz ausgestellt. Mit Absicht erwähne ich diesen Umstand, da irgendein guter Katholik sich vielleicht darauf besinnen kann, es später noch bei hohen Festen so ausgestellt gesehen zu haben. Ich nahm darauf die Post (diligence) bis Dresden und führte die beiden Reliquiare mit mir. Da sie vom heiligen Ludwig herrührten, machte ich sie einer Tochter des heiligen Ludwig zum Geschenk. Der Superior der Kapelle hatte mich vorher ersucht, den Empfang der beiden Stücke in dem Inventar zu bestätigen, was ich in seiner Gegenwart tat.

Noch in meiner Todesstunde wird es ein Trost für mich sein, diese heiligen Reliquien jeglicher Verunehrung entzogen und sie, wie ich glaube, durch himmlische Eingebung, der öffentlichen Verehrung wiedergeschenkt zu haben. Ich zittere bei dem Gedanken an die Gefahr, der sie mit dem übrigen Depot ausgesetzt gewesen wären, wenn ich sie in Leipzig gelassen hätte.

Nach den Kriegen, den Wirren und dem Durchmarsch der fremden Truppen erfuhr ich, daß man an der Stelle unserer Kirche ein Theater gebaut habe, und daß alle meine Mitbrüder zu einem besseren Leben hinübergegangen seien. Es erfaßte mich nun der heiße Wunsch, die Monstranz und die beiden Kelche wiederzuerlangen. In Leipzig war mir keine Seele bekannt. Ich wollte auch nicht mein Inventar [14] der Gefahr aussetzen, verloren zu gehen, in Anbetracht dessen, daß es der einzige Beweis meines Rechtes war."

P. Mossay spricht dann von seinen Bemühungen, durch die Vermittlung des Prinzen Maximilian zu seinem Eigentum zu ge-

[14] Gemeint ist die oben angeführte Empfangsbescheinigung des Superiors Spalt.

langen, welche oben schon dargelegt wurden. Ganz will er die Hoffnung nicht aufgeben, daß dies doch noch geschehen könne. Er schließt dann seinen Bericht mit den rührenden Worten: „Wenn einmal alle Hoffnung verloren ist, wird mir verbleiben eine volle Ergebung in den Willen Gottes."

Die Nachforschungen, welche der Prinz Maximilian in Leipzig anstellen ließ und deren Ergebnis sind in dem vorliegenden Briefwechsel mit dem P. Mossay nur unvollkommen angedeutet. Sie geben reichlich Raum zu der Vermutung, daß es dabei nicht ohne Unklarheiten und Mißverständnisse zugegangen sein mag. P. Mossay konnte schon 1803 feststellen, daß die Leipziger Geistlichen die bei ihnen deponierten heiligen Geräte zu eigenem Gebrauch beim Gottesdienst benutzten. Der Gedanke drängt sich auf, daß, als 1821 und 1834 — also nach 18 und 31 Jahren — bei den damals amtierenden Geistlichen Nachfrage gehalten wurde, diese keine Ahnung davon hatten, was man von ihnen wollte, weil sie die Monstranz und die beiden Kelche als unbestreitbares Eigentum ihres Gotteshauses ansahen. Es erscheint sehr begreiflich, daß, selbst im Falle die Gegenstände noch vorhanden waren, sie sich weigerten, dieselben ohne weiteres auszuliefern, da man ja ihnen nicht einmal die Quittung des Superiors Spalt aus dem Jahre 1797 im Original vorweisen konnte. Denn diese hat P. Mossay erst nachher dem Prinzen Maximilian eingesandt.

Die Kultgegenstände der alten katholischen Kapelle in der Pleißenburg wurden restlos in die von Heideloff in den 50er Jahren des vorigen Jahrhunderts erbaute Pfarrkirche St. Trinitatis übertragen. Uns interessiert hier nur, ob sich darunter etwa die beiden aus Lüttich gekommenen Kelche befinden, von denen einer dann möglicherweise der sein könnte, den der heilige Ludwig den dortigen Dominikanern geschenkt haben soll. Er müßte selbstverständlich gotisch sein, wie alles, was damals aus den berühmten Goldschmiedewerkstätten in Paris hervorging. Ein gotischer Kelch aus der Zeit findet sich aber in Leipzig nicht. Wohl aber ist ein Kelch vorhanden, der im Fuße die Inschrift trägt: Orate pro F. Petro de Lamore Doctore Theol. Provinciali Franciae Anno 1616. Da die Dominikaner statt des sonst gebräuchlichen P. (Pater) der Ordensgeistlichen ein F. (Frater) vor ihren Namen zu setzen pflegen, der

erste Besitzer des Kelches ferner Provinzial von Frankreich genannt wird, so erscheint es fast zweifellos, daß dieser Kelch einem französischen Dominikaner angehört hat. Und bei den dauernden Beziehungen, welche, wie bekannt, die Lütticher Dominikaner seit den Tagen des heiligen Ludwig mit Frankreich gepflegt haben, ist die Annahme wohlbegründet, daß es einer der beiden Kelche ist, die P. Sentrond 1797 in Leipzig deponiert hatte. Gurlitt [15] bezeichnet den in der Kirche St. Trinitatis befindlichen Kelch als ein „Prachtstück von vorzüglicher Erhaltung. Unzweifelhaft Pariser Arbeit mit der seit ungefähr 1500 eingeführten Jahresmarke".

Helbig fragt am Schlusse seiner schönen Arbeit über die in Dresden befindlichen Reliquiare und die Krone des heiligen Ludwig, was wohl aus den liturgischen Gewändern, gefertigt aus dem Krönungsmantel des heiligen Königs, und dem goldenen Kelche geworden sei, den er für die Kirche der Lütticher Mönche stiftete. Er antwortet: „Über diesen Punkt ist die Geschichte stumm und unsere Nachforschungen sind ohne Ergebnis gewesen; wir möchten aber die Hoffnung nicht aufgeben, daß auch sie durch irgendeinen glücklichen Zufall wieder ans Tageslicht gefördert werden. Wir möchten auch hoffen zu sehen, daß der Originalbrief des heiligen Ludwig wiedergefunden würde, den die Mönche mit religiöser Sorgfalt gehütet haben, solange ihr Haus bestand." Wir teilen von Herzen diese Hoffnung und freuen uns angesichts des zweifelhaften Geschickes, das der noch vermißten kostbaren Weihegaben des heiligen Königs harrt, um so mehr des Waltens der Vorsehung, das die wertvollsten dieser frommen Geschenke in die schützende Hut eines Fürstenhauses geführt hat, dessen Glieder das Blut des heiligen Ludwig in ihren Adern tragen und auf die seine tiefe Religiosität und seine hohen Tugenden sich vererbt haben.

---

[15] Beschreibende Darstellung der älteren Bau- und Kunstdenkmäler des Königreichs Sachsen. XVII. Heft. Stadt Leipzig (I) S. 192.

Ein unterschobener Bericht über Luther als Tonsetzer und — Stammgast.

Von **Hartmann Grisar** S. J., Professor an der Universität zu Innsbruck.

Zur Zeit des Lutherjubiläums machte in der Presse, der katholischen wie der nichtkatholischen, ein Bericht die Runde über zwei Briefe unter dem Namen eines flämischen Musikers Hieronymus de Locky (Lockx), die dieser bei einem Besuche zu Wittenberg nach freundschaftlichem Verkehr mit Luther geschrieben hätte. Sie sind gerichtet an dessen Lehrer, einen Musiker Jan Van Stiegen zu Antwerpen, und schildern Luthers Begeisterung für Gesang und Musik unter Anführung schöner Aussprüche, die er im Gespräche habe fallen lassen. Sie schildern namentlich — und das hat ihnen bei vielen die Anziehungskraft gegeben —, wie er täglich bis 10 Uhr abends im Gasthaus zum Schwarzen Adler mit seinen Freunden und Schülern bei reichlichem Biertrunke am Stammtisch gesessen, immer auf dem gleichen Stuhl, und wie nach Gesprächen über geistliche und weltliche Sachen, z. B. über den Teufel und über die Tagespolitik, die ihm verehrungsvoll ergebene jüngere Begleitung mit ihm einen prächtigen mehrstimmigen Gesang ausgeführt habe, worauf er von Schülern nach Hause geleitet worden sei.

„So bringt er", heißt es, „alle Abende in der gemeinsamen Gaststube zu. Hier hält er seine Abendaudienzen, hier empfängt er seine Schüler und seine Gegner, seine Freunde und seine Feinde." „Die Gäste sitzen um kleine saubere Tische"; „es gibt Leute, die Luther den Bierpapst nennen"; „als ich eintrat, führte er gerade einen großen, mit Bildern und religionsfeindlichen Sprüchen geschmückten Steinkrug an seinen Mund". „Der Teufel lacht vielleicht", sagt einmal Luther in den Briefen, „wenn er so große Theologen, wie uns, große Krüge Bier in einem Wirtshaus leeren

sieht." Von groben Ausschreitungen im Trinken ist zwar keine Rede. Aber manche Leser fesselte offenbar diese Vermenschlichung des hervorragenden Mannes, zumal er auch in solcher Umgebung hohe anregende Gedanken, namentlich über die Musik und ihre moralisch veredelnde Wirkung vorbringt [1].

Der mit Luther verkehrende, von ihm auch zu Tisch geladene Musiker will treuer Katholik sein. Er spricht sein Grauen über die papstfeindlichen Äußerungen, die er ab und zu von Luther hören muß, aus. Aber alles nimmt er von dem großen Genossen seines eigenen musikalischen Berufes in den Kauf. Er läßt sich von ihm „die Veränderungen zeigen, die er in dem Kirchengesang eingeführt hat", er bewundert die Gesänge, die Luther komponiert habe, nach ihm Gesänge voll Melodie und Harmonie; „dieser Mann", sagt er, „ist Musiker von Natur". Der Reisende macht an dem Bierabend, an dem er im Schwarzen Adler teilnimmt, die Bekanntschaft des kursächsischen Hofkapellmeisters Johann Walther und erfährt, wie dieser seinen Beistand Luther geleistet habe für die erwähnten gesanglichen Arbeiten, hört auch von diesem und dem anwesenden alten Konrad Rupf, „einer Leuchte der Musik unserer Zeit", wie sie an den herrlichen Kompositionen Luthers kaum das Mindeste zu ändern gefunden hätten. (Von der Arbeit Walthers für den Tonsatz von Luthers gesanglichen Neuerungen hören wir allerdings aus Walthers Berichten.) Er besucht dann den Wittenberger Druckverleger und ehemaligen Leipziger Musiker Georg Rhau, der ihm sogar eine ganze Sammlung, wohl die vollständigste, von Kompositionen

[1] In protestantischen Tagesblättern hieß es im September 1917 unter dem Namen eines Dr. Weiß: „Von Luther wird in diesem Gedenkjahre der Reformation unendlich viel die Rede sein. Kleine Züge aus seinem alltäglichen Leben dürfen dabei nicht fehlen, denn sie tragen wesentlich dazu bei, das Bild in rein menschlicher Hinsicht zu vervollkommnen." „Im Lande der Stammgäste", meinte die Tägliche Rundschau, „läßt sich wohl nicht geringe Teilnahme für die Tatsache voraussetzen, daß Luther in Wittenberg ein regelmäßiger Stammgast im Gasthause zum Schwarzen Adler war . . . Der Wirt erklärte immer von neuem, daß er nie einen treueren Gast gehabt habe und lieber seine ganze übrige Kundschaft fortschicken, als dulden würde, daß der Doktor seinen gewohnten Platz besetzt fände ... Der flandrische Musiker berichtet: „Die große Turmuhr der Stadt schlug zehn. Luther verläßt nie früher, aber auch nie später das Gasthaus zum Schwarzen Adler. Er stand auf und ging fort, nachdem er allen, die zugegen waren, ein herzliches Lebewohl gesagt hatte. Der größere Teil seiner Schüler begleitete ihn bis vor seine Tür. Ich folgte ganz mechanisch." Diese wandernden Zeitungsskizzen dienen hinreichend zur Rechtfertigung der nachfolgenden Prüfung der Echtheit der Briefe.

Luthers vorzulegen weiß, zum Staunen des Besuchers über das darin sich aussprechende musikalische Talent. Luther selbst ist gegen den Flamländer so entgegenkommend, daß er einmal einen nach Text und Musik von ihm gefertigten Gesang intoniert, „den er zum ersten Male bei seiner Anwesenheit in Worms hat singen lassen". Schließlich schenkt ihm Luther beim Abschied einen soeben von ihm vollendeten neuen Gesang in eigenhändiger Niederschrift. Der Empfänger legt ihn dem zweiten Briefe bei; aber laut einer Bemerkung des ersten Herausgebers der Briefe hätte sich die Komposition leider nicht mehr bei den Briefen vorgefunden.

Die Briefe sind mit recht anschaulicher Breite und Natürlichkeit geschrieben. Sie fügen sich auch, was den lokalen und persönlichen Hintergrund betrifft, in manchen Stücken in das damalige Wittenberger Leben ein. Aber sind sie echt? Sind nicht Widersprüche mit der historisch verbürgten Wirklichkeit in ihnen zu bemerken? Zunächst aber die Frage: Welche Garantie spricht für ihre Herkunft und Überlieferung?

Sie wurden zuerst von E. Fétis, einem Sohne des bekannten französischen Musikgelehrten, in der Revue et Gazette musicale von Paris 1879 Nr. 28 vom 13. Juli veröffentlicht, nicht im flämischen Urtext, sondern in einer französischen Übersetzung. Vom Verbleib der Originale erfährt man daselbst kein Wort. Dafür wird lediglich hervorgehoben, ihre naive, breite Schreibweise sei ein Unterpfand der Treue (garantie de sincérité). Es erschien dann sofort eine deutsche Übersetzung in dem „Hamburgischen Correspondent" vom 27. Juli und 3. August 1879. Diese selbst war mir nicht zugänglich, aber ein Abdruck davon, den Heinrich von Stephan 1899 in seinem Schriftchen „Luther als Musiker" (Bielefeld, E. Siedhoff) S. 25 ff. veranstaltete. Die deutsche Übersetzung geht, wie es scheint, auf den obigen französischen Text zurück; von einem flämischen Text enthält Stephan keine Andeutung.

Bei beiden Briefen fehlt, was von vornherein sehr auffallen muß, Ort und Zeit. Eine Anschrift steht nur über dem ersten und sie heißt in der französischen Übersetzung: A mon vénérable maître Jan Van Stiegen à Anvers. Die Unterschrift ist zweimal im Französischen Jérôme de Cockx, nicht de Lockx, wie bei Stephan steht, oder de Locky, wie die Mitteilungen in der deutschen Presse den Namen gaben. Einen Musiker de Cockx aber, oder de Lockx kann

man in den Nachschlagewerken zur Musikgeschichte nicht nachweisen. Ebensowenig einen Musiker Jan Van Stiegen.

In Frankreich wurden die Briefe, auch in neuester Zeit, nicht beachtet. Ein Beleg dafür ist das Schweigen von J. Paquier, dem französischen Übersetzer von Denifles Luther, in seiner recht unglücklichen Schrift Luther et l'Allemagne (Paris 1918), wo man doch in dem langen gegen Luther und gegen Deutschland zugleich gerichteten Kapitel Audessus de la tempérance eine mit seinem sonstigen Standpunkt übereinstimmende Verwendung der Notizen über den Stammgast hätte erwarten müssen. Es scheint sich in Frankreich keine Erörterung über die Echtheit der Briefe angesponnen zu haben, während doch die bezeichneten Umstände allein schon den stärksten Anlaß zum Zweifel gaben.

Blicken wir auf den Teil des Inhalts, der sie zunächst in der Gegenwart interessant machte, auf die Erzählung von Luther als Stammgast, so stimmt diese nicht mit dem, was wir sonst von Luthers Lebensgewohnheiten, insbesondere durch das ausdrückliche Zeugnis der Tischreden wissen. Er pflegte den Abend in seinem Hause, dem ehemaligen Augustinerkloster (Schwarzes Kloster), zuzubringen in der Unterhaltung mit den Seinen und mit Gästen und im Beisein von Schülern, die öfter ihm sehr willkommene geistliche oder weltliche Gesänge anstimmten, eine Abendgesellschaft, wobei er auch einen guten Genuß von Bier nicht verschmähte. Von öfterem Gasthausbesuche oder gar einem Stammtische ist in den echten Überlieferungen nach seiner Heirat mit Katharina von Bora keine Rede. Aber unter seinen Gegnern, namentlich im Auslande, gingen Gerüchte über starke Trinksitten Luthers in und außer dem Hause um. Ich habe sie in meinen Studien über den „Guten Trunk" des Wittenberger Lehrers auf ein wahres bescheidenes Maß zurückgeführt [2]. Sollte nicht der Verfasser unserer Briefe derartige Gerüchte seiner drastischen Beschreibung der Stammtischbesuche zugrunde gelegt haben? Herabsetzen wollte er Luther wohl nicht. Aber man kann denken, daß er für seine französischen Leser des Zubehörs des Gasthauses bei der Schilderung eines Deutschen wie Luther nicht entbehren zu können glaubte.

---

[2] Luther, 2. Bd. (1911) Kap. 17 n. 7, S. 244 ff. und früher im Historischen Jahrbuch 26. Bd. (1905) S. 479 ff.

◆◆

Nur das könnte man gegen unsere Schwierigkeit einwenden, daß der Besuch des Flamländers zu Wittenberg in die Zeit verlegt wird, ehe die Quelle der Tischreden zu fließen beginnt, wo also der Stammtisch doch noch möglich wäre, wenn auch nur für gewisse Zeitdauer. Man beachte jedoch die Erwähnung von Luthers bereits geschlossener Ehe. Nach Errichtung des eigenen Haushaltes, der mit Getränken reichlich versorgt war, und bei Luthers Sinn für Familienunterhaltung und Gästeempfang wird der beschriebene Gasthausbesuch sehr unwahrscheinlich. Luther war auch wegen des Tadels seiner weltlichen Gewohnheiten durch die Wiedertäufer und die andern ihn beobachtenden Gegner sehr auf der Hut. Es ist Karlstadt, sein Widersacher, der für ihn den obigen Namen „Bierpapst" gebrauchte, wogegen sich der Luther sehr ergebene Erasmus Alber stark aufhält [8].

Doch es liegt Entscheidenderes gegen die Echtheit vor. Dem Verfasser, obwohl er sich in der Geschichte Luthers und seiner Zeit umgesehen hat, ist es nicht gelungen, offenkundige Verstöße zu vermeiden, die ein Zeitgenosse und Besucher Luthers niemals begangen haben könnte. Er sagt, zwei Jahre vor seinem Besuche im Schwarzen Kloster sei Luthers Formula missae et communionis zu Wittenberg gedruckt und damit die Umänderung der kirchlichen Gesänge eingeleitet worden; Luther habe ihm die umgesetzten Noten gezeigt. Die Formula wurde gegen Ende des Jahres 1523 gedruckt. Der Besuch und die undatierten Briefe würden also Ende 1525 fallen. Damals war Luther ein halbes Jahr verheiratet. Und doch findet der Flamländer in Luthers Hause schon mehrere Kinder desselben von Katharina Bora vor, als hätte ihre Ehe bereits Jahre gedauert oder als wären die Kinder vor der Heirat geboren. Eines so unhistorisch wie das andere. Die Datierung der Änderung des Meßgesanges ist eben willkürlich; für den Besuch ist eine unmögliche Zeitbestimmung gewählt.

Der Briefschreiber nennt ferner die ihm von Luther erklärte Formula eine zweibändige Sammlung. Sie ist in Wirklichkeit ein schmächtiges Schriftchen von einem Bande.

Er erzählt sodann, von Luther gehört zu haben, daß er die Laute und die Flöte spiele; historisch haben wir nur von der Laute

---

[8] Neue Kirchliche Zeitschrift 1918 S. 558.

Kenntnis. Er sieht gar bei ihm an der Wand außer der „Gitarre" „verschiedene Pfeifen" der Ordnung nach aufgehängt. Diese pipes des französischen Textes sind der Wortbedeutung nach Rauchpfeifen. Sie muten uns einen großen Anachronismus zu, wenn sie uns Luther als Raucher zu denken auffordern. Wußte der Briefschreiber nicht, daß erst ein Menschenalter später der Rauchtabak in die Sitten der Zeit eindrang? Sollte an Pfeifen als Musikinstrumente gedacht worden sein, so müßte pipeau im Texte stehen. Aber Pfeifenbegleitung der Gesänge oder Pfeifenkonzerte sind kaum anzunehmen. — Von dem obenerwähnten Gesange Luthers zu Worms hören wir ebenfalls sonst keine Silbe. Den damaligen Sitten widerspricht auch, daß der Besucher zur Mittagsstunde bei Luther Gast beim Mahle ist. Das prandium fand vielmehr am Vormittage, die coena gegen Abend statt.

Unwahrscheinlich ist endlich das Zusammentreffen aller der Männer um den vermeintlichen Abendstammtisch Luthers im Gasthause. Cockx will daselbst gefunden haben außer Melanchthon und Jonas noch Johann Lang, den damaligen Erfurter Prediger, Johann Aurifaber und namentlich die Musiker, auf die es ihm ganz besonders ankam, Johann Walther von Torgau und Konrad Rupf gleichfalls von Torgau und Georg Rhau. Er hatte eben diese musikalische Staffage für seine Briefe notwendig und der Gedanke an erfundene Szenerie legt sich sofort nahe. Wie gezwungen bringt er auch in die Gespräche mit jenen Gästen das Lob der musikalischen Arbeiten Luthers herein! Es sind Plaudereien, die wiederum nicht den Eindruck der sincérité, die oben gerühmt wird, sondern von künstlicher Erfindung machen.

Sodann die angeblichen musikalischen Arbeiten des Gefeierten selbst. Luther wird zu einem großen Tonsetzer. Die Geschichte weiß mit voller Sicherheit von keiner einzigen selbständigen Musikkomposition Luthers. Nur Gesangtexte von ihm und einige Akkomodationen an vorhandene ältere Kirchenmelodien kennt man mit Bestimmtheit. Reine Legende ist, was zum letzten Lutherjubiläum von Bauernfeind und anderen in den neuen Lutherstudien nicht bewanderten Autoren über Kompositionen von Luther aufgetischt wurde. Und doch spricht unser Cockx wiederholt von seinen genialen musikalischen Erzeugnissen.

„Der einzige Choral, der ihm mit Sicherheit [?] zugesprochen werden darf, ‚Ein feste Burg'", sagt selbst Heinrich Boehmer in seiner Lobschrift auf Luther, „ist aus gregorianischen Reminiszenzen zusammengewoben." [4]

Gründe genug gibt es also, die Unechtheit der beiden Briefe anzunehmen. Sie scheinen nicht lange vor ihrem ersten Druck in der obengenannten Pariser Revue 1879 entstanden zu sein, und führen sich wohl auf einen der angeführten Musiker Fétis, wenn nicht auf den obigen Mitarbeiter des „Hamburgischen Correspondent" zurück.

Es fragt sich jedoch noch, welchen Zweck denn die ganze Erfindung haben konnte. Vorab dürfte Polemik als Zweck ausgeschlossen sein. Gegenüber dem Charakter des gefeierten Wittenbergers hält sie sich eigentlich neutral, nur daß der Briefschreiber die Hochschätzung seines eigenen katholischen Glaubens verschiedentlich bekundet und mit den Irrlehren Luthers nichts zu tun haben will. Er hat bloß musikalisches Interesse. Das dürfte denn auch als der Ausgangspunkt der Fälschung anzusehen sein. Ein begeisterter Musikästhetiker wollte seiner Kunst ein Lob singen und zugleich den Lesern etwas Interessantes vorsetzen. Mehr als die Anekdoten über Luther gelten ihm offenbar dessen feine Aussprüche über Gesang und Musik. Diese füllen den größten Teil der Briefe. Und er nimmt hierbei die Tischreden stark zu Hilfe. Das konnte er aber um so leichter, weil sie am Orte der Dichtung, im Auslande, weniger bekannt waren. War er selbst etwa dazu Anhänger Luthers, was man nicht sieht, dann mochte ihm zugleich die Werbung für Luthers großen Namen erwünscht sein.

Direkte Anleihen aus echten Luthersprüchen, besonders aus Aurifabers Ausgabe der Tischreden (Kap. 68), sind nach der Folge in den Briefen die nachstehenden Sätze: Es sei zu beherzigen, wie die Musik den Teufel vertreibt, und wie durch sie der Mensch am sichersten seine Sorgen und Leiden zu Gott gelangen lassen kann. Meister Josquin, der große Musikus, beherrscht die Noten, während andere von ihnen beherrscht werden. Zu fordern ist, daß jeder Schullehrer musikalisch gebildet sei. Nicht alle lateinischen Gesänge sollen aus den Kirchen verbannt werden. Die Musik macht

[4] Luther im Lichte der neueren Forschung. 5. Aufl. (1918) S. 145.

◆◆

die Menschen besser und mildert die Sitten. Wie oft hat mir bei Verirrungen durch den Teufel die Musik geholfen. Die Fürsten müßten sie freigebig unterstützen, wie denn laut der Heiligen Schrift die frommen Könige bei sich Sänger unterhielten. Bei Virgil (Eclog. 5, 2) wird die Musik geehrt. Auch schlechte Musiker lassen durch den Gegensatz die Schönheit dieser Kunst erkennen. „Da uns unser Herrgott schon während dieses Lebens, das doch ein wahrer Sumpf ist, ein so kostbares Geschenk gibt, wie wird es erst im ewigen Leben sein!" Statt „Sumpf" haben die Tischreden einen viel derberen Ausdruck. Die letzte Anempfehlung der Musik redet wieder von ihrer Bedeutung für Unterricht und Erziehung. Just im Schwarzen Adler weist denn auch der Stammgast der Fälschung einen Schullehrerkandidaten ab, weil sich in seinem Gespräch mit ihm herausstellt, daß er nicht musikalisch sei.

Schließlich bringt der Verfasser, vielleicht um nicht eintönig zu sein, auch noch Aussprüche Luthers über das Tanzen und das Komödienspiel, die er beim Mittagsmahl von ihm gehört haben will. Aber auch sie sind nur wieder Worte, die in Luthers Schriften vorkommen: Das Tanzen sei zu allen Zeiten gepflegt worden; es sei ein Bedürfnis, wie der Schmuck für die Frauen; an den Sünden, die bei Gelegenheit des Tanzens etwa geschähen, sei nicht dieses Vergnügen an sich schuld. Die Komödien aber seien ebenfalls zu verschiedenen Zwecken nützlich; wie in ihnen, so komme ja auch in der Heiligen Schrift Böses vor, ohne daß deshalb das Schriftlesen verwerflich sei. Dieser Aufputz des Berichtes mit Lutherschen Aussprüchen gibt einen neuen Wink, daß das Ganze eine Mache sei.

Nach allem Obigen darf man auf die Anführung weiterer Anzeichen für die Fälschung kühn verzichten. —

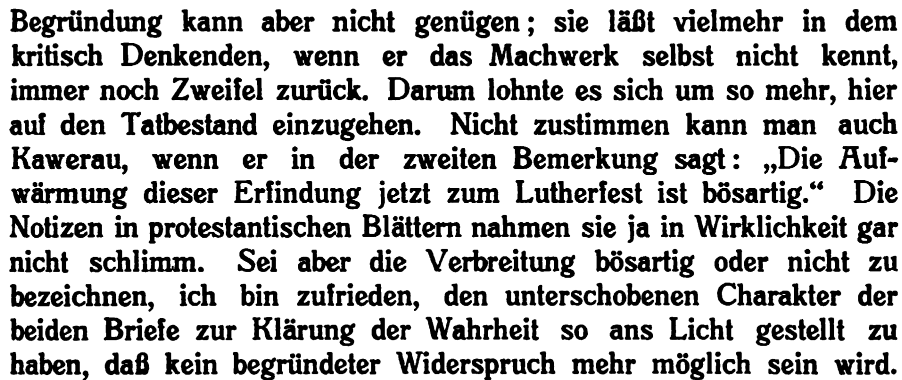
Von den protestantischen Lutherforschern hat, soviel ich sehen konnte, nur Gustav Kawerau sich über die Echtheitsfrage geäußert, zuerst in einer ganz versteckten und unbeachtet gebliebenen Anmerkung von einigen Zeilen zu seiner Ausgabe von Köstlins Lutherbiographie [5], dann im Jubiläumsjahre ebenso kurz auf eine Anfrage der Korrespondenz des „Deutschen Vereins gegen den Mißbrauch geistiger Getränke" [6]. Sein Bescheid ist negativ. Die flüchtige

---

[5] Jul. Köstlin, Martin Luther, 5. Aufl., 2. Bd. (1903) S. 683.

[6] Abdruck in der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Kirchenzeitung 1917 S. 1058.

◆◆



Begründung kann aber nicht genügen; sie läßt vielmehr in dem kritisch Denkenden, wenn er das Machwerk selbst nicht kennt, immer noch Zweifel zurück. Darum lohnte es sich um so mehr, hier auf den Tatbestand einzugehen. Nicht zustimmen kann man auch Kawerau, wenn er in der zweiten Bemerkung sagt: „Die Aufwärmung dieser Erfindung jetzt zum Lutherfest ist bösartig.“ Die Notizen in protestantischen Blättern nahmen sie ja in Wirklichkeit gar nicht schlimm. Sei aber die Verbreitung bösartig oder nicht zu bezeichnen, ich bin zufrieden, den unterschobenen Charakter der beiden Briefe zur Klärung der Wahrheit so ans Licht gestellt zu haben, daß kein begründeter Widerspruch mehr möglich sein wird.

◆◆

Das Schulterkreuz der Helden mit besonderer Beziehung auf das Haus Wettin.

Von Geheimrat Dr. **Hermann von Grauert**, Professor an der Universität zu München.

In meiner Abhandlung „Zur deutschen Kaisersage" habe ich vor mehr als 27 Jahren im Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft die eigenartige Stellung erörtert, welche dem im Jahre 1323 gestorbenen berühmten wettinischen Markgrafen von Meißen und Landgrafen von Thüringen Friedrich dem Freidigen in der Deutschen Kaisersage zukommt[1]. Als Enkelsohn des Kaisers Friedrich II. — die Kaisertochter Margarete war des Markgrafen Mutter — galt Friedrich der Freidige nach dem Tode des jüngeren Konradin († 1268) vielen Ghibellinen in Italien wie in Deutschland nicht nur als der Erbe des Königreichs Sizilien, sondern auch der Ansprüche des staufischen Hauses auf das römisch-deutsche Weltkaisertum. Der Verfasser der Chronik des Zisterzienserklosters Königssaal in Böhmen, der um das Jahr 1276 geborene Peter von Zittau, hat uns einen für die Geschichte der Kaisersage überaus wichtigen Bericht überliefert[2], den ich im Historischen Jahrbuch XIII (1892) 114 mit folgenden Worten herausgehoben habe: „In demselben Jahre (1323) den 26. November starb Friedrich, Markgraf von Meißen, Landgraf von Thüringen, ein Enkel Kaiser Friedrichs und Sohn des Landgrafen Albrecht, auf dem Schlosse Wartburg. Dieser Markgraf Friedrich von Meißen war in seiner Jugend hochberühmt, so daß über ihn weithin sich eine volkstümliche Prophezeiung verbreitete. Ich selbst habe, da

[1] Über das Todesjahr des Markgrafen ist zu vergleichen: Karl Wenck, Friedrichs des Freidigen Erkrankung und Tod in der Festschrift zum 75jährigen Jubiläum des Kgl. Sächsischen Altertumsvereins (Dresden 1900) 80 ff.

[2] Fontes rerum Austriacarum. I. Abt., VIII. Bd., S. 424 f.

◆◆

ich noch ein Knabe war, oft gehört, daß dieser Markgraf Friedrich der mächtige Kaiser der Zukunft sein und am Klerus Wunderbares tun werde. Das Volk erzählte sich auch, daß er zwischen den Schultern auf dem Rücken ein sichtbares (durchscheinendes) goldenes Kreuz habe. Von alledem ist freilich nichts wahr gewesen und nichts eingetroffen. Im Gegenteil ist es wunderbar, ein wie jammervolles Schicksal diesen Markgrafen ereilte. Adolf nämlich, der König der Römer, hatte diesen Markgrafen Friedrich in so große Dürftigkeit versetzt, daß er auch nicht eine einzige Burg in der ganzen Markgrafschaft Meißen besaß, ja nicht einmal ein Roß zu eigen hatte, auf dem er hätte reiten können. Unstät und flüchtig mußte er im eigenen Lande umherziehen und bei seinen Dienstmannen den nötigen Lebensunterhalt mehrere Tage hindurch betteln. Da er aber in die äußerste Not gekommen war, begann er über seine eigene Lage zu scherzen. Zu einem Hirten, der auf dem Felde die Herde weidete, trat er ganz allein heran und sagte ihm: ‚Bitte, strecke deine Hand aus und fange mich.‘ Und als der Hirt die Bitte des Redenden, den er gar nicht kannte, erfüllte und ihn bei dem Stoff seines Gewandes faßte, wie man einen Gefangenen ergreift, sagte ihm der Markgraf: ‚Nun kannst du allen erzählen, daß du den Markgrafen von Meißen als Gefangenen gehalten hast.‘ Bei diesen Worten erstaunte der Hirt und erzählte allen den Vorfall. Endlich aber, als der römische König gestorben war, erlangte dieser Markgraf Friedrich all seine Lande wieder zurück, mächtig erhob er sich, und nicht allein die Markgrafschaft Meißen, sondern auch Thüringen hat er bis zu seinem Tode seiner Herrschaft unterworfen.“

Hier erregt die volkstümliche Erzählung von dem durchscheinenden goldenen Kreuz zwischen den Schultern des Markgrafen unser besonderes Interesse. Der leider zu früh verstorbene Münchener Professor und Akademiker Wilhelm Hertz hat mir aus dem reichen Schatze seiner ungewöhnlichen Gelehrsamkeit bald nach Veröffentlichung meines Aufsatzes aus der mittelalterlichen Heldensage germanisch-romanischer Völker ergänzende Züge mitgeteilt. Das Schulterkreuz der Helden spielt in der Tat in der Dichtung und volkstümlichen Überlieferung eine gewisse Rolle. In Literaturerzeugnissen, welche aus Frankreich, Italien, Deutschland und England auf uns gekommen sind, läßt es sich nachweisen.

Berühmt ist die Erzählung von den Reali di Francia, den Angehörigen des königlichen Hauses von Frankreich, die nicht nur von Karl dem Großen, sondern darüber hinaus von den Merowingern und selbst von dem Kaiser Konstantin dem Großen in durchaus sagenhafter Auffassung abgeleitet werden. In Italien haben diese Erzählungen bis auf den heutigen Tag ihren volkstümlichen Charakter bewahrt. Leopold von Ranke hat ihre Bedeutung scharf erkannt[3]. In allen Literaturgeschichten Italiens und Frankreichs wird von ihnen gehandelt. Die heute noch vom Volke in Italien gelesene Erzählung dieser Reali di Francia rührt von Andrea da Barberino her, welcher dem Tale der Elsa in Toskana entstammte und bis in den Anfang des 15. Jahrhunderts lebte[4]. Ich benutze hier eine neuere für gelehrte Zwecke hergestellte Ausgabe, welche in der Collezione di Opere inedite o rare di Scrittori Italiani dal XIII al XV secolo unter der Oberleitung der R. Commissione pe' testi di lingua nelle provincie dell' Emilia von Giuseppe Vandelli veranstaltet wurde. Der in Bologna im Jahre 1900 erschienene zweite Teil des zweiten Bandes dieser Ausgabe enthält die Bücher II bis IV der Reali di Francia, und gleich das erste Kapitel des zweiten Buches erzählt uns vom angeblichen Könige Fiorello, dem Sohne Fiovos und Enkel des Kaisers Konstantin des Großen. Fiorello herrscht in Frankreich, sein jüngerer Bruder Fiore in Dardenna. Der letztere hatte zwei Söhne. Fiorellos Ehe mit einer gentile donna nata del sangue di Baviera, einer Schwester des Bayernherzogs Chinamo, war dagegen längere Zeit kinderlos geblieben. Da wandte sich Fiorello mit seinen Gebeten zu Gott und es wurde ihm ein Sohn geboren: e nacque con uno segno in sulla spalla ritta, cioè con una croce di sangue tra pelle e pelle. Der Neugeborene trug also auf der rechten Schulter in der Haut ein durch Blut markiertes Muttermal in Kreuzesform. Der Neugeborene erhielt in der Taufe den Namen Fioravante und war der erste, welcher mit diesem Kreuzeszeichen geboren wurde. Nach der Prophezeiung vieler sollte er König von Frankreich und von vielen anderen Provinzen und Reichen e buono principio della casa di Francia werden. So hätten die Reali di Francia ihren Anfang genommen, die von Konstantin abstammten. Jenes Zeichen aber sei später el neiello genannt worden, ein Muttermal, weil alle, welche aus diesem Geschlecht

[3] L. v. Ranke, Sämtliche Werke, Bd. 51 und 52 (Leipzig 1888) 157—178.
[4] Adolf Gaspary, Geschichte der italienischen Literatur II 262 ff.

hervorgingen, das Zeichen trugen, aber nicht in Kreuzesform. Nur fünf hatten das Kreuz, die anderen hatten ein Blutmal, aber nicht in Kreuzesform. Von den Kreuzträgern war der erste Fioravante, der zweite war Buovo d' Antona, der dritte Karl der Große, der vierte Roland, der fünfte Wilhelm von Orange. Pio Rajna hat in seinem vielbenutzten, mir augenblicklich leider nicht zugänglichen Buche Le Origini dell' epopea francese, Firenze 1884, diesem in Kreuzesgestalt erscheinenden Muttermal gewisser Helden gebührende Aufmerksamkeit geschenkt. Er ist geneigt, die einschlägige sagenhafte Überlieferung in die Epoche der Merowinger hinauf zu verlegen und in dem Kreuz eine Auszeichnung der Prinzen aus dem königlichen Hause von Frankreich zu erkennen. Diese Auffassung ist von dem französischen Philologen Ferdinand Lot in einem beachtenswerten Aufsatz der Romania, Bd. XX 1891 p. 278—281, lebhaft bestritten worden. Er macht geltend: Nicht nur Fioravante und Buovo de Hanstone tragen das Kreuz seit ihrer Geburt, sondern auch Wilhelm von Orange und der Sohn der Parise la Duchesse. Ja noch mehr; wie schon Pio Rajna bemerkte, und wie es den Germanisten seit langem bekannt war, beruft sich Hagen in der mittelhochdeutschen Kudrun, Strophe 143 und 147, auf das goldene Kreuz, das seine Mutter auf seiner Brust bemerken werde. Ernst Martin wies schon im Jahre 1872 in seiner Kudrun-Ausgabe auf die Heldendichtung von Wolfdietrich hin, Hugdietrich 140 und 190, wo Wolfdietrich daz goltvar kriuzelîn auf dem Rücken trägt [5]. In dem Vorbericht zu seiner kleineren Ausgabe meinte Martin, das goldene Brustkreuz Hagens entspreche einem Zuge, der sich häufiger in der romanischen oder unter romanischem Einfluß stehenden Dichtung finde und in die deutsche nur durch Einwirkung der südlichen oder westlichen Sage gekommen sein könne [6]. Mit aller Entschiedenheit lehnt Ferdinand Lot die Zugehörigkeit Wolfdietrichs und Hugdietrichs zum merowingisch-fränkischen Sagenkreise ab. Um so nachdrücklicher betont er die Identität des Hugdietrich von Konstantinopel mit dem sagenberühmten Dietrich von Bern, dem Könige Theodorich dem Großen, der da der Begründer des Ostgotenreiches in Italien und Zeitgenosse

[5] Vgl. auch „Der große Wolfdieterich" ed. Adolf Holtzmann (Heidelberg 1865) 22, Str. 149.

[6] Kudrun ed. Ernst Martin, 2. Aufl., besorgt von Edward Schröder (Halle a. S. 1911) S. XIV.

◆◆◆

und Schwager des Frankenkönigs Chlodovech gewesen. Beide Ansichten sind auch sonst in der Literaturgeschichte und Geschichtschreibung verfochten worden. Mit großer Gelehrsamkeit und Beredsamkeit hat bekanntlich der leider zu früh verstorbene feinsinnige belgische Historiker Godefroid Kurth in seiner Histoire poétique des Mérovingiens (Paris 1893) die Existenz einer epischen Dichtung verfochten, welche bereits im Zeitalter der merowingischen Frankenkönige die Taten derselben verherrlicht habe: La prodigieuse popularité de certains types épiques, so sagt Kurth a. a. O. 477, remontant jusqu'à l'époque des premiers rois francs, la longue durée et la vaste diffusion de certains moules poétiques datant de cette même époque, et que l'on retrouve à tous les âges de l'épopée française, ne s'expliquent pas sinon par l'extraordinaire vitalité et la singulière puissance de propagation que doit avoir eues la poésie mérovingienne qui leur a donné naissance. Nombreux sont les motifs qui, depuis les premiers jours de cette poésie, se sont transmis de siècle en siècle à travers tout le moyen-âge. Im besonderen gedenkt Kurth der deutschen Hugdietrich- und Wolfdietrichdichtung (a. a. O. 338 f. 377 f. und 478 f.), deren Gegenstand er auf merowingische Ursprünge, auf Theodorich und Theudebert, den Sohn und den Enkel des Frankenkönigs Chlodovech zurückführt.

Auf den ostgotischen Sagenkreis hatte dagegen der Wiener Germanist Richard Heinzel seine Blicke gelenkt. Mein sehr geschätzter Kollege an der Münchener Universität, Geheimrat Karl von Kraus, hatte die große Güte, mir unter dem 18. Juli 1919 folgende sehr wertvolle Mitteilung zugehen zu lassen: „Über das Kreuz auf der Schulter finde ich bei Heinzel, Ostgotische Heldensage (Wiener Sitzungsberichte Philosoph.-historische Kl. Bd. CXIX S. 81) folgendes: „Unsicher ist, ob das Kreuz auf Wolfdietrichs rechter Schulter, Wolfdietrich B 140, schon der ältesten deutschen Gestalt der Sage angehört, wie gewiß der westfränkischen, s. oben S. 69 f., oder ob es erst von dem Verfasser unseres Wolfdietrichgedichtes nach französischem Muster eingeführt wurde. Auf die Verbreitung dieses Zuges in französischer und auf französischer beruhenden Epik hat Martin aufmerksam gemacht, Kudrun 1883 S. XVI. Dazu siehe Beuves de Hanstone 21a, Macaire 120, Valentin und Namelos 260, Parise la Duchesse 76, 101, Reali di Francia II c. 1. — Aus Parise la Duchesse und den Reali geht hervor, daß dieses Kreuz west-

fränkische Prinzen auszeichnete. — Das wird allerdings auch von einem russischen Prinzen erzählt, Rambaud, La Russie épique 279, aber die russische Epik liegt uns nur in jungen Aufzeichnungen vor, und für Deutschland ist uns die Vorstellung nicht bezeugt." — „In seinen, mir durch Vermächtnis hinterlassenen Aufzeichnungen", so fährt Geheimrat von Kraus in seiner Mitteilung vom 18. Juli fort, „fügt Heinzel noch hinzu: ‚Kaiserchronik (Schröder) 12 756 (Crescentia 197); Fioravante; Heinric en Margriete van Limborch ed. van den Bergh IV 1555.'

Schließlich weise ich noch auf Hermann Schneider, Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich, München 1913, hin, wo S. 369 auch noch auf das Seghelijn, einen mittelniederländischen Abenteuerroman, Bezug genommen wird, der 252 ff. auch das Kreuzmotiv enthält."

Soweit Geheimrat von Kraus. In der hier von Heinzel angeführten Kaiserchronik in der Ausgabe von Edward Schröder (Monum. Germ. hist. Deutsche Chroniken I 313) handelt es sich um die Legende der Crescentia, der Königstochter aus Afrika, welche die Gemahlin wird von Dietrich dem Schwarzen. Nach der Kaiserchronik 12 766 trägt sie zwischen den Schulterblättern ein Muttermal, „aines marches ansctn". Der Form eines Kreuzes wird hier nicht Erwähnung getan. Ernst Martin führt aber in seiner großen Kudrun-Ausgabe, Halle a. S. 1902, zweite Aufl. S. 35 zu Kudr. 143, 4 den der Kaiserchonik zugrunde liegenden Text der Crescentia-Legende nach der Heidelberger Hds. bei v. d. Hagen, Gesammtabenteuer I S. 163 v. 1005 mit den Worten an: dannoch was si im vremde unz er ir daz hemde versneit daz er ein kriuzel sach. Hermann Schneider zitiert des weiteren in seinem Buche Die Gedichte und die Sage von Wolfdietrich, München bei C. H. Beck 1913, S. 368 f. aus dem Roman des Seghelin van Jherusalem, des Helfers der heil. Helena, die Verse:

252. Het hadde op die borste sijn
Een cruce groen als een gras
. . . End tuschen den scouderen, dats ware dinc
so had hi een cruys real. (cf. Wolfdietrich B 140.)[7]

[7] Über Seghelin ist auch Richard Heinzels Abhandlung Über das Gedicht vom König Orendel einzusehen in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. Bd. 126 S. 52 und 57.

Von ganz besonderem Interesse für unsere Forschung ist aber das Vorkommen des Schulterkreuzes der Helden in dem mittelenglischen Gedichte von Havelok, dem sagenhaften Könige von England und Dänemark. In der Geschichte der englischen Literatur von Bernhard ten Brink Bd. I 2. Aufl. ed. Aloys Brandl, Straßburg 1899, S. 269—272, wird seine Entstehung in die zweite Hälfte des 13. Jahrhunderts verlegt. Neuere Herausgeber wie William Skeat und F. Holthausen lassen es in Lincolnshire zwischen 1301 und 1303 gedichtet werden. Havelok ist in der Dichtung der Sohn des dänischen Königs Birkabeyn und heiratet nach mancherlei Fahrten und Abenteuern in der Verkleidung eines Kochs, der in der Küche des Grafen Goderich von Cornwall Hilfsdienste leistet, die Prinzessin Goldburg, die Tochter des verstorbenen Königs Athelwold von England. Vor den Nachstellungen des ungetreuen Grafen Godard aus Dänemark nach England gerettet, wuchs der Knabe einst in dem Hause des Fischers Grim, beim späteren Orte Grimsby, heran. Ein Lichtschein ging von ihm aus, welcher von einem leuchtenden Muttermal auf der rechten Schulter kam:

606 Goddot, quath Grim, this is ure eir
That shal ben loverd of Denemark!
He shal ben King strong and stark;
He shal haven in his hand
Al Denemark and Engeland.

Der ungetreue Graf Goderich von Cornwall betrieb die Vermählung der Prinzessin Goldburg mit dem angeblichen Küchenburschen, um dadurch die Prinzessin zu erniedrigen und sich selber der Herrschaft über England zu bemächtigen.

Auch nach der Vermählung Haveloks mit der Goldburg macht sich aber die Leuchtkraft geltend, die von Havelok ausgeht.

Das neuvermählte Paar hatte sich nach Grimsby geflüchtet zu den Kindern des getreuen, inzwischen verstorbenen Fischers Grim. Als sie in der Nacht das Schlafgemach miteinander teilten, bemerkte Goldburg einen Lichtschein:

1251. O niht saw she therinne a liht,
A swithe fayr, a swithe bryht,
Also briht, and also shir,
So it were a blase of fir.



She lokede north, and ek south,
And saw it comen ut of his mouth,
That lay bi hire in the bed:
No ferlike thouh she were adred;
Thouhte she: „Hwat may this bi-mene?
He beth heyman yet als y wene,
He beth heyman or he be ded."

1262. On his shuldre, of gold red
She saw a swithe noble croiz,
Of an angel she herde a voyz:

1265. „Goldeborw, lat thi sorwe be,
For Havelok, that haveth spused the,
Is Kinges sone, and Kinges eyr,
That bikenneth that croiz so fayr,
It bikenneth that he shal
Denemark haven and Englond al;
He shal ben King, strong and stark,
Of Engelond and Denemark;
That shalt thu with thin eyne sen,
And thou shalt quen and levedi ben."

Auch im späteren Verlauf der Erzählung, als Havelok und Goldburg nach Dänemark gesegelt waren und dort unter dem Schutze des mächtigen Grafen Ubbe Aufenthalt genommen hatten, gewahrt die herbeigerufene Ritterschaft das von Havelok ausgehende Licht und das leuchtende Kreuz auf seiner Schulter.

Da er nach der Sitte der Zeit nackt im Bette liegt, wird es den umstehenden Rittern sichtbar:

2138. And his bac was toward hem went,
So weren thei war of a croiz ful gent
On his riht shuldre swithe briht,
Brichter than gold ageyn the liht,
So that thei wiste, heye and lowe,
That it was kynmerk that thei sowe.
It sporkede, and ful brihte shon,
So doth the gode charbucle-ston,

That men mouhte by the liht
A peni chesen, so was it briht.
Thanne behelden thei him faste,
So that thei knewen at the laste,
That he was Birkabeynes sone.

An der entkleideten Schulter gewahrt man also das leuchtende Kreuz, das noch lichter ist als Gold. Bei Havelok ist es ein Kynemerk, ein Zeichen seiner Abstammung von einem König und seiner Berufung zur Königsherrschaft. Die Entstehung des Gedichtes fällt in die Lebenszeit des Markgrafen Friedrich des Freidigen von Meißen-Thüringen. Das macht uns die ganze Erzählung im Rahmen unserer Untersuchung besonders wertvoll. Dem aufmerksamen Leser des Verses 2139, So weren thei war of a croiz ful gent, drängt sich zunächst eine philologische Konjektur auf. Da wiederholt des Lichtes Erwähnung geschieht, das von Havelok ausgeht, so könnte man geneigt sein, statt des croiz ful gent zu lesen a croiz fulgent und fulgent von dem lateinischen fulgere = leuchten abzuleiten. Diesen Vorschlag machte mir Herr Dr. Georg Leidinger, Direktor und Leiter der Handschriftenabteilung auf der Staatsbibliothek in München. Auch Herr Geheimrat Josef Schick, dem ich den Hinweis auf den so wertvollen Lay of Havelok und die hier einschlägigen Stellen verdanke, war für diese ansprechende Konjektur zunächst sehr eingenommen, meinte aber nach genauer Prüfung, von ihr Abstand nehmen zu sollen, da fulgent in dem Mittelenglischen vor Chaucer anderweitig nicht belegt sei, wenn es auch später vorkomme und für 1432—1450 auch in dem historischen Wörterbuch von James Murray vertreten sei. Geheimrat Schick rät also, die Trennung ful gent bestehen zu lassen und das Kreuz darnach als ein sehr schönes aufzufassen. Für mich war die Versuchung, auf Dr. Leidingers Konjektur einzugehen, eine besonders starke, da gerade in der Erzählung des Zisterzienser-Chronisten Peter von Zittau das goldene Kreuz zwischen den Schultern des Markgrafen Friedrich des Freidigen eine crux in dorso apparens, ein durchscheinendes goldenes Kreuz sein sollte, und da schon in dem berühmten Kreuzeshymnus des Venantius Fortunatus (saec. VI.), der noch heute während der Karfreitags-Prozession in der Kirche gesungen zu werden pflegt, gleich in der ersten Strophe uns die Verse begegnen:

Vexilla Regis prodeunt
Fulget crucis mysterium![8]

Wie Havelok dem Dichter des Jahres 1302 durch das goldene Schulterkreuz als König von Dänemark und England gekennzeichnet zu sein schien, so galt in den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts der Markgraf Friedrich der Freidige dem thüringisch-meißnischen Volke als der mächtige Kaiser der Zukunft. Et dicebatur a vulgo quod inter scapulas crucem auream haberet in dorso apparentem[9]. In Italien war noch im Jahre 1271 ein prophetischer Spruch im Umlauf, welcher dem kommenden Weltkaisertum des Wettiners Friedrich des Freidigen gewidmet war. Der englische Zisterzienserkardinal, Bischof Johann von Porto, mit dem Beinamen Johann von Toledo, hat diesen Spruch damals aus Italien nach Deutschland gelangen lassen. Der Spruch will die Kämpfe Karls von Anjou mit seinen staufischen Widersachern in kurzen prägnanten prophetischen Sätzen schildern. Karl wird als Löwe aus Frankreich, leo Franciae, eingeführt, welcher den Staufer Manfred besiegt. Tunc surget filius aquile (Konradin) et in volatu suo debilitabitur leo, et 21 dies post conflictum filius aquile incidet in os leonis et post hec leo modico tempore regnabit. Orietur enim ramus de radice regni Fridericus nomine orientalis, qui debellabit leonem et ad nichilum rediget, ita ut memoria sua non sit amplius super terram (Friedrich der Freidige soll danach den Karl von Anjou überwinden). Cuius potencie brachia extendentur usque ad finem mundi.

[8] Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta hymnica edd. G. M. Dreves und Cl. Blume S. 38. Aus diesem Hymnus des Venantius können wir übrigens schließen, daß im Frankenreiche des 6. Jahrhunderts auch der König bereits eine Fahne führte, welche ähnlich dem konstantinischen Labarum ein viereckiges Fahnentuch, an einem Querbalken befestigt, an einer vergoldeten Fahnenstange aufwies, die oben in ein vergoldetes Kreuz auslief, wie es heute noch vielfach bei Kirchenfahnen der Fall ist. Man vergleiche die Abhandlung von Msgre Joseph Wilpert, Vision und Labarum Konstantins d. Gr. im Licht der Geschichte und Archäologie in der dritten Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft für 1913, Köln 1913. Auch die Literatur über die Oriflamme von St. Denys kann vergleichsweise hier herangezogen werden. Der kurze Artikel „Oriflamme" von Georges Goyau in der amerikanischen Catholic Encyclopaedia Vol. XI bietet weitere Orientierung. In dem Hymnus des Venantius ist auch die vierte Strophe beachtenswert: Impleta sunt, quae concinit — David fideli carmine — Dicendo nationibus: — Regnavit a ligno Deus. — Hier wird der Gedanke von der „Monarchia Christi" deutlich ausgesprochen.

[9] Peter von Zittau in den Fontes rerum Austriacarum I. Abteilung Bd. 8 S. 424, Hist. Jahrb. XIII S. 123.

Ipse enim imperans imperabit et sub eo summus pontifex capietur. Post hec Theutonici et Hyspani confederabuntur et regnum Francie redigent in nichilum. Friedrich der Freidige soll danach Weltkaiser werden, und Deutsche und Spanier sollen sich miteinander verbünden. Naturgemäß wird sich die Spitze ihres Bündnisses gegen die Franzosen richten [10].

Wie uns hier eine friedrichfreundliche Form der Kaiserprophezeiung vorliegt, so überliefert uns zehn Jahre später der deutsche Domherr Jordanus von Osnabrück eine friedrichfeindliche Version derselben. Im Historischen Jahrbuch Bd. XIII habe ich darüber im Jahre 1892 das folgende ausgeführt: „Man erzählt sich," so schreibt Jordanus in den Jahren 1280/81, und zwar in Italien, „es sei vor langer Zeit in Deutschland prophezeit worden, daß aus einem Sprossen (germen) dieses Friedrich (II.) eine sündige Wurzel hervorgehen werde mit Namen Friedrich, welcher den Klerus in Deutschland und auch die römische Kirche tief demütigen und schwer bedrängen werde. Man erzählt sich außerdem (offenbar auch in Italien), daß dort (in Deutschland) eine andere volkstümliche Prophezeiung im Umlauf sei, wonach aus dem Geschlecht der Karolinger d. h. aus dem Stamme des Königs Karl und aus dem Hause des Königs von Frankreich ein Kaiser erstehen werde mit Namen Karl, der da der princeps und Monarch von ganz Europa sein und Kirche und Reich reformieren werde. Nach ihm aber werde kein anderer das Kaisertum mehr innehaben." Jordanus selber verhält sich diesen ungewissen Prophezeiungen gegenüber skeptisch. Nach diesen prophetischen Sprüchen stehen sich in Italien noch in den Jahren 1271 und 1280/81, also vor wie nach der Wahl Rudolfs von Habsburg, die Kaiserhoffnungen der verschiedenen Lager in scharfem Gegensatze gegenüber. Hie Friedrich von Wettin!, hie Rudolf von Habsburg!, hie Karl von Anjou!, so lauteten die feindlichen Losungsworte.

Auch Karl von Anjou, der Bruder König Ludwigs IX. von Frankreich, galt vielen in Italien wie in Frankreich als der berufene Erbe Karls des Großen und als der mächtige Kaiser der Zukunft.

[10] Das Vatizinium ist durch die Chronik eines Erfurter Minoriten überliefert in den Mon. Germ. hist. SS. XXIV, 207, Monumenta Erphesfurtensia saec. XII. XIII. XIV. ed. Osw. Holder-Egger, Hannover 1899 S. 679. Man sehe auch meine Abhandlung „Meister Johann von Toledo" in den Sitzungsberichten der philos., philol. und histor. Kl. d. bayer. Akad. d. Wissensch. 1901 S. 155.

Die von Jordanus von Osnabrück überlieferten Sprüche gewinnen Farbe und Leben, wenn wir sie im Geiste der siebziger Jahre des 13. Jahrhunderts auf Friedrich von Wettin und auf Karl von Anjou beziehen. Diese persönliche Zuspitzung der beiden Sprüche erfährt nun eine willkommene Bekräftigung durch die Feststellung, daß Karl von Anjou bei seinen Lebzeiten, nachdem er König von Sizilien geworden war, also zwischen 1265 und 1285 auch in Frankreich als Weltkaiser der Zukunft und als Träger des Schulterkreuzes verherrlicht wurde. Gaston Paris hat sich das große Verdienst erworben, im 20. Bande der Romania (Paris 1891) in einer Redaktionsanmerkung zu den früher erwähnten polemischen Ausführungen von Ferdinand Lot auf die Dichtung des zwischen 1285 und 1288 verstorbenen nordfranzösischen Trouvère Adam de la Halle aus Arras hingewiesen zu haben, welche in epischer Breite Karl von Anjou in französischer Sprache verherrlicht. Vor seinen Brüdern wird Karl in schwungvollen Versen gepriesen:

Tout furent filz de roy, mais Charles le fu miex
. . . .
Et anchois qu'il fust nés le saintefia Diex,
Car au naitre aporta le crois roial con chiex
Qui seroit roys du mont après le roys des chiex.

Noch bevor er geboren wurde, habe ihn Gott geheiligt. Denn bei seiner Geburt trug er das königliche Kreuz als ein solcher, der König der Welt sein würde nach dem König der Himmel[11].

Dieses Zeugnis ist für uns um so wertvoller, da wir es mit einiger Sicherheit auf das Jahr 1282 datieren können. Zwischen den Jahren 1285 und 1288 ist der Dichter Adam de la Halle aus Arras in Nordfrankreich gestorben[12]. Der Glaube an das Schulterkreuz Karls von Anjou wird also in dem gleichen achten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts bezeugt, in welchem Peter von Zittau als Knabe in den meißnisch-thüringischen Landen die volkstümlichen Erzählungen von dem goldenen leuchtenden Schulterkreuz Friedrichs des Freidigen aus dem Munde des Volkes vernahm. Den beiden rivalisierenden Fürsten,

[11] Oeuvres complètes du trouvère Adam de la Halle ed. E. de Coussemaker, Paris 1872 S. 285 f.

[12] Coussemaker a. a. O. S. XXVI und XLXII ff.

dem Wettiner wie dem Kapet, ist demnach gleichzeitig die Weltherrschaft des Kaisertums in Aussicht gestellt worden. Ihre Schulterkreuze sind einander feindliche Symbole.

Neben und über den beiden Prätendenten hat sich seit dem 1. Oktober 1273 im tatsächlichen Besitze des römisch-deutschen Königtums behauptet Rudolf von Habsburg. Papst Gregor X., welcher bei den deutschen Kurfürsten nach dem Tode Richards von Cornwallis († 2. April 1272) auf die Vornahme einer neuen Königswahl drängte, hat, wie wir jetzt auch aus einem genuesischen Gesandtschaftsbericht wissen [13], die Kandidatur Friedrichs des Freidigen entschieden bekämpft und nach der tatsächlich auf Rudolf von Habsburg am 1. Oktober 1273 gefallenen Wahl sich ernstlich bemüht, eine Verständigung zwischen diesem Neugewählten und dem König Karl I. von Sizilien herbeizuführen [14]. Zugunsten der Wahl Rudolfs wurde von den Zeitgenossen auch eine angeblich wunderbare Kreuzeserscheinung angerufen, welche zur Zeit der Krönung Rudolfs in Aachen über dem Marienmünster daselbst sichtbar geworden sein sollte [15].

Das Muttermal des Kreuzeszeichens wird uns aber auch noch in anderen Verhältnissen bezeugt, nicht zuletzt auch gerade während der Lebenszeit des Markgrafen Friedrich des Freidigen aus dem Hause Wettin. Herr Professor Dr. Friedrich Wilhelm in München, der mir für diese Arbeit die Fülle der wertvollsten Behelfe nachgewiesen hat, lenkte meine Aufmerksamkeit unter anderem auch auf die Legende des heiligen Rochus, des Patrons der Pestkranken. Zu Montpellier im südlichen Frankreich im Jahre 1295 von vornehmen Eltern geboren und ebendaselbst 1327 gestorben, soll er nach der Legende mit einem roten Kreuz auf der Brust zur Welt gekommen sein [16]. Die Kenntnis davon ist nach der Besiegung Kaiser Napoleons I. bei Gelegenheit der kirchlichen Wallfahrt zur Rochuskapelle bei Bingen von

---

[13] Harry Breßlau, Zur Vorgeschichte der Wahl Rudolfs von Habsburg in den Mitteilungen des Instituts für österreich. Geschichtsforschung XV (1894) 2 ff.

[14] S. meine Ausführungen Zur Vorgeschichte der Wahl Rudolfs von Habsburg im Histor. Jahrb. XIII 198—204.

[15] Man vergleiche meine Ausführungen im Histor. Jahrb. XIII 123—131, 198—204.

[16] Acta Sanctorum der Bollandisten zum 16. August. August tom. III S. 400: Mater itaque mirae pulchritudinis puerum et rubra cruce in pectore signatum conspicata obstupuit. Die Belforter Überlieferung von der angeblichen

keinem Geringeren in weitere Kreise verbreitet worden als von Goethe in seinem Aufsatze über das Rochus-Fest bei Bingen am 16. August 1814. (Goethe, Sämtliche Werke in 40 Bänden. Stuttgart 1840. Bd. 26 S. 218.)

Professor C. W. von Sydow an der schwedischen Universität Lund handelte neuerdings über Sigurds Strid mit Fåvne und ist geneigt, auch für die Sigurd-Sage das Vorkommen des kreuzesförmigen Muttermals anzunehmen. Durch Hinweise auf die Wolfdietrichsage und auf die Sage von den merowingischen und anderen Helden, sucht er das wahrscheinlich zu machen. Mein verehrter Kollege Professor Dr. Friedrich von der Leyen hatte die Güte, mich auf diese wertvolle Abhandlung in einem der neuen Jubiläums-Bände von der Universität Lund aufmerksam zu machen [17].

Das Vorkommen anderweitiger Muttermale in der Dichtung und Sagengeschichte wird nachgewiesen von Friedrich Panzer, Hilde-Gudrun. Eine sagen- und literaturgeschichtliche Untersuchung. Halle a. S. 1901, S. 207 und von Ernst Martin in der zweiten Auflage seiner großen Kudrun-Ausgabe, Halle 1902, S. 35 zu v. 143, 4. Die Abzeichen sind nicht immer kreuzförmig und kommen auch nicht immer auf der Schulter vor [18].

Von besonderem Interesse aber ist die Tatsache, auf welche mich mein sehr verehrter Kollege Geheimrat Dr. Paul Wolters aufmerksam machte: Auch das griechische Altertum kennt solche Muttermale, die sich in einzelnen Familien von Geschlecht zu Geschlecht fortpflanzen. Die Kadmus-Sage erzählt von den Helden, die in Theben aus der Saat der Drachenzähne hervorgehen. Sie und vornehmlich die Mitglieder der Spartengeschlechter tragen auf ihrer Schulter das Abzeichen der Lanzenspitze [19].

Abstammung des heil. Rochus aus königlichem Geschlecht wird von den Bollandisten a. a. O. 380 f. mit Recht zurückgewiesen. Sie könnte vielleicht auf die Deutung des Brustkreuzes im Sinne der Reali di Francia zurückgehen.

[17] Festskrift utgiven av Lunds Universited vid dess tvahundrafemftio arsjubileum 1918. Första Avdelingen, I. Lund und Leipzig 1918 S. 31 f.

[18] Prof. Dr. Friedr. Wilhelm hatte die Güte, den „Eraclius", Deutsches und französisches Gedicht des 12. Jahrhunderts, herausgegeben von H. F. Maßmann, Quedlinburg 1842 S. 383, Friedrich Ruhle, Das deutsche Schäferspiel des 18. Jahrhunderts, Hallenser Dissertation von 1885 S. 24, als Fundorte weiterer Belege anzuführen.

[19] Man vergleiche den aufschlußreichen Kadmos-Aufsatz von Otto Crusius in Roschers Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie Bd. II, 1 Nr. 36 S. 846.

Von der Schicksalsfamilie der Pelopiden aber, den Nachkommen des Königs Tantalus, der durch seine Frevel die Götter herausgefordert hatte, lesen wir, daß sie mit einer elfenbeinernen Schulter zur Welt kommen und auch sonst ein besonderes Muttermal aufweisen. Noch am Anfang des 12. Jahrhunderts weiß der Byzantiner Georgios Kedrenos zu erzählen, Iphigenie habe ihren Bruder Orestes an der Ölbeere auf der Schulter erkannt[20].

Geheimrat Franz Kampers in Breslau aber verweist mich neuerdings auf seinen Aufsatz „Aus der Genesis der abendländischen Kaiseridee“ in den Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde ed. Theodor Siebs Bd. XVII, Breslau 1916, wo S. 154 die Tatsache besprochen wird, daß im Altertum die Mutter der Götter und Menschen auch als Kosmos selbst aufgefaßt werde. Die Anmerkung 8 schließt hier mit den Sätzen: „Herr Kollege Cichorius verweist mich auf das aus Ring und Anker bestehende Zeichen auf dem Leib der Mutter des ‚Weltherrschers‘ Seleukos.“ Kampers fügt hinzu: „Es ist mir nicht gelungen, dieses Symbol zu deuten. Cfr. Trogus XV, 4; Appian, Syraic. 56.“

Nach alledem darf die Frage aufgeworfen werden, ob diese Muttermale durchaus den Beruf zur Königsherrschaft oder Kaiserherrschaft andeuten sollen? Im Hinblick auf die Legende vom heiligen Rochus und auch auf einige andere Beispiele möchte ich eine solche Bedeutung nicht unbedingt gelten lassen, wenn auch gerade die angeführten Beispiele von Karl von Anjou, Friedrich dem Freidigen und dem sagenhaften Dänen-Prinzen Havelok den Herrscherberuf des Gekennzeichneten durch das kreuzförmige Muttermal bezeugt sein lassen. Sicher wird man sagen dürfen, unter Würdigung vornehmlich auch der aus dem Altertum überlieferten Fälle: Das Muttermal soll ein Beweis sein der von der Gottheit ausgehenden besonderen Auserwählung des Trägers, sei es zum königlichen oder kaiserlichen Herrscherberuf, sei es zu heroischen Tugenden, sei es zu großen, gleichsam übermenschlichen und tragischen Schicksalen.

[20] Corpus Scriptorum historiae Byzantinae (Bonn 1838) I 236. Geheimrat Wolters verwies auch auf Schol. zu Pindar Olymp. 1,40, Westermann Mythographi p. 380 LVII, 1 u. 2 und Julian Orat. 816. Man vergleiche Roschers Lexikon der Mythologie III 2 s. v. Pelops S. 1870 f.

Hier darf zum Schluß noch auf ein besonders eigenartiges Vorkommen der Tradition vom Schulterkreuz im Hause Wettin hingewiesen werden. Von Johann Friedrich, dem letzten Kurfürsten aus der Ernestinischen Linie des Hauses Wettin, der während des Schmalkaldischen Krieges des Kurfürstentums von Karl V. entsetzt wurde, erzählt Johann Sebastian Müller in seinen Annales des Chur- und Fürstlichen Hauses Sachsen von 1400—1700, Weimar 1701, zum J. 1503 dem 30. Juni: „Wurde Johann Friedrich, Churfürst Johansen erster Sohn, zu Torgau gebohren, welcher mitten auff dem Rücken ein goldgelbes Zeichen mit auss Mutterleibe gebracht, und zwar in Form eines Creutzes. Gestalt dann auch der Priester, so ein alter frommer redlicher Mann gewesen, der ihn getauffet, als man es demselben gewiesen, gar hertzlich darüber geseuffzet und gesagt: Ach lieber Gott! diss Kindlein wird in seinem Leben auff Erden gewisslich gar ein schweres und grosses Creutz tragen müssen, welches dann der Ausgang mehr als zu viel gezeiget.“ [21]

---

[21] Angeführt auch in Wilhelm Ernst Tentzels Vita Friderici admorsi in Joh. Burchard Menckes Scriptores rerum Germanicarum tom. II Lipsiae 1728 S. 991. Man vergleiche auch meine Bemerkung im Histor. Jahrb. XIII S. 135 f. Die Note in Ernst Martins großer Kudrun-Ausgabe, 2. Aufl., Halle 1902 S. 35 zu 143,4: „Freinsheim Hercules sagt von Johann Friedrich: Vergebens bringt er nit das goldgefärbte Kreuz auf seinem rucken mit“, vermochte ich zunächst nicht weiter zu verfolgen. Unsere Münchener Bibliotheken und Rudolf Bemmanns neue „Bibliographie der Sächsischen Geschichte“ Bd. I, Leipzig 1918, schienen mich im Stich zu lassen. Da wies mich Herr Oberbibliothekar Dr. Chr. Ruepprecht auf die Allgemeine Deutsche Biographie Bd. VII S. 348 f. hin, wo Karl Halm den Philologen und Historiker Johann Freinsheim, geb. 1608 in Ulm, gest. 1660 in Heidelberg, als einen der bedeutenderen Gelehrten des 17. Jahrhunderts vorführt. Martin wird Freinsheims „Teutscher Tugentspiegel oder Gesang von den Stammen und Thaten des Alten und Neuen Teutschen Hercules“, Straßburg 1639, ein Heldengedicht zu Ehren des Herzogs Bernhard von Weimar, im Auge haben. — So ist es in der Tat. Die Münchener Staatsbibliothek besitzt, wie ich nachträglich sehe, den Freinsheimschen Teutschen Tugentspiegel, der sich als eine schwülstige dichterische Verherrlichung des Herzogs Bernhard von Weimar darstellt. Auf dem mit dem Buchstaben L gezeichneten Bogen wird Johann Friedrich als Spiegel aller Ehr gepriesen. Aber nicht nur Glück, auch Unglück ist ihm beschieden:

. . . . . . das Glück ist nicht beflissen
Ihm grossen dienst zu thun, vergebens bringt er nit
Das gold-gefärbte Creutz auf seinem Rucken mit,
Die Deutung wird man wol zu seinen zeiten wissen.
Dan eben wie man viel mit schanden kan erringen,
So kan es sein daß man mit Ehren viel verlier.

Diese Deutung des Schulterkreuzes wird erst nach der Absetzung Johann Friedrichs vorgetragen worden sein.

Werfen wir zuletzt noch einen kurzen Rückblick auf die vorausgegangenen Darlegungen, so ergibt sich als sicheres Resultat:

1. Die Überlieferung vom Schulterkreuz der Helden ist nicht auf die Mitglieder des königlichen Hauses von Frankreich und auch nicht auf Könige und Kaiser beschränkt;

2. die Überlieferung vom Schulter k r e u z wird erst in der Zeit der Ausbreitung des Christentums platzgegriffen haben;

3. daß sie schon in der Zeit der Merowinger oder auch der Karolinger in Umlauf gewesen sei, ist bisher nicht sicher erwiesen. Vielleicht ist sie erst durch die Kreuzzüge zur Verbreitung gelangt.

4. Das Schulterkreuz der Helden ist im Hause Wettin während des 16. Jahrhunderts zum Schulterkreuz der Dulder geworden [22].

* * *

Nachdem ich das Manuskript dieser Abhandlung der Druckerei am 27. August 1919 übersandt hatte, ging mir am 28. August das von unserem Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Georg Wolff in Erlangen bestellte und von der dortigen Universitäts-Bibliothek in großer Liebenswürdigkeit zur Verfügung gestellte, oben S. 706 als in München zeitweilig nicht erreichbar erwähnte wertvolle Werk von Pio Rajna, Le Origini dell' epopea francese, Firenze 1884, zur Benutzung zu. Ich trage daraus Rajnas Hinweis (S. 296) auf die französische Chanson de geste von Florent und Octavian nach. Nach der Dichtung sind sie Zwillingssöhne des sagenhaften Kaisers Octavian von Rom und seiner Gemahlin, der Kaiserin Florimund. Paulin Paris hat in der Histoire littéraire de la France tome XXVI S. 303—335 ausführlich über den Inhalt der Dichtung berichtet. Darnach war, während Kaiser Octavian dem Frankenkönige Dagobert Kriegshilfe leistete, seine Gattin Mutter der beiden Zwillingssöhne geworden, ihre eheliche Treue aber wurde

[22] Die Hilfe, welche mir auch bei dieser Untersuchung von Kollegen wie von Beamten unserer großen Bibliotheken, vornehmlich der Universitätsbibliothek, geleistet worden ist, möchte ich nachdrücklich und in dankbarer Gesinnung rühmen und anerkennen.



von der Schwiegermutter schwer verdächtigt. Der Kaiser bewahrt sich indessen den Glauben an die Treue seiner Gemahlin und findet ihn nach seiner Rückkehr vom Feldzuge glänzend bestätigt. Denn die Zwillingssöhne Apporterent au naistre, ce sachiés sans douter, — Chascun la crois vermeille, qui molt reluisoit cler, — Desus la droite espaule la peust on trouver. Das rote Kreuz saß also jedem auf der rechten Schulter und leuchtete hell. Pio Rajna findet auch hier schon im Namen „Florent" Beziehungen auf die merowingische Sage und Dichtung. Ferdinand Lot aber verwertet diese Dichtung von Florent und Octavian für seine abweichende Ansicht.

Ein Brief
des Bischofs Julius Pflug von Naumburg
an Johann v. d. Leyen,
Kurfürst-Erzbischof von Trier.

(Staatsarchiv Koblenz, Verhältnisse zu Rom 1551—1600, Abt. I c. Nr. 94, Or. Autograph.)

Von Prälat Dr. **Stephan Ehses**, Apostol. Protonotar in Koblenz.

Hochwürdigster Fürst. Ewer Gnaden seind meyn ganz willige und unverdrossene Dienste zuvor bereit. Gnädiger Herr Ew. Gnaden hatte ich langest zuvor in eigner Person besuchen wollen und mit der von etzlichen Sachen vertraulich handeln wollen; so hat es doch der Gelegenheit beiderseit nit geben wollen. Weil aber die Dinge, darumb ich Ew. Gn. zu besuchen gedacht, sich noch zur Zeit zu keiner Besserung geschickt, kann ich auch diesmal nicht unterlassen, Ew. Gn. in Schriften zu ersuchen. Und anfänglich, wie wohl zu wünschen wär, daß das vorstehende General-Konzilium zu Trient den hochbeschwerlichen Unverstand in Religionssachen bei uns und unseren Nachbarn aufheben möchte, damit wir allenthalben versorget und zu christlicher Ruhe kämen, so will doch mit wenig zu wünschen sein, daß unsere Leute und Kirchenpersonen unsere Kirche nit selber in die äußerste Fahr setzen. Denn ich muß Ew. Gn. klagen, daß in meiner Nachbarschaft nit allein die Konfessions-Verwandte unseren Kirchen heftig zusetzen, sondern daß auch die Kapitel derselbigen mit Fleiß dazu helfen, und bedenken wenig, was ihre vornehmlichen und dann die gemeinen Rechte, ihre Privilegien und Freiheiten, ja auch der vorbedingte Fried vermag, und auf Erfordern ihnen an die Hand gegeben, lassen Hand und Fuß fallen und helfen dazu, daß sich hin und wieder die Konfessions-Verwandten eindringen, worüber

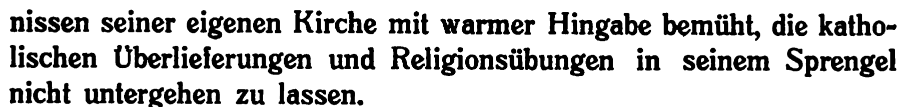
ein Stift über das andere eingenommen und prophaniert werden. Zu was hochbeschwerlichem Nachteil des ganzen Kirchenstandes, haben Ew. Gn. aus hohem Verstand leicht zu ermessen, und wollte solches Ew. Gn. dienstlicher Meinung nicht verhalten, mit Bitte, Ewer Gnaden wollten auf Wege helfen, gedenken und die Dinge dahin befördern, damit wir einmal communicato consilio handeln und bei dem gemeinen Concilio, welches nunmehr angehen wird, das erhalten mögen, welches unserer Kirche Rat schafft und die dermal katholische Kirche behalten möge. Wie ich denn auch nicht zweifle, daß man Wege dazu hätte, da man den Handel mit christlichem Fleiß und Ernst angriffe, und möchte solchs nit allein uns, sondern auch unseren jetziger Zeit Widerwärtigen heilwürdige Frucht bringen. Welches ich doch alles Ew. Gn. als dem Hochverständigen will anheim gestellt haben, und tue mich Ew. Gn., dero ich zu dienen geflissen, hiermit befehlen.

Datum zu Zeitz 11. januarii anno 62

Ew. Gn.
willigér
Julius confirmatus Naumburgensis.

Außen die Aufschrift mit dem Vermerk: Zu s. Gn. eigenen Händen. —

Die Handschrift des Briefes trägt bereits die Zeichen des Alters; denn Pflug zählte damals 63 Jahre; am 3. September 1564 starb er, der letzte Bischof von Naumburg. Er stand also nahe am Ende seiner irdischen Laufbahn, einer Laufbahn, in der er redlich gekämpft und gearbeitet hatte, um den Riß, der seit Luther durch Deutschland ging, zu schließen, die Spaltung zu verhüten, die Einigkeit im Glauben zu erhalten. Er gehörte zu den Mittleren und Milderen, die einen friedlichen Ausgleich zwischen der katholischen Lehre und der Neuerung zu hoffen wagten und zum Ziel ihres Strebens machten, freilich zum nicht geringen Teil auf Kosten der katholischen Seite, aber doch in einer Absicht und Gesinnung, deren Lauterkeit außer Zweifel steht. Auch als sich die Unfruchtbarkeit dieser Richtung ergab und rund um ihn her der Abfall wuchs, blieb er seinen Pflichten als katholischer Bischof treu, in allen Bedräng-



nissen seiner eigenen Kirche mit warmer Hingabe bemüht, die katholischen Überlieferungen und Religionsübungen in seinem Sprengel nicht untergehen zu lassen.

Nun leuchtete ihm doch noch eine freudige Hoffnung auf; denn das Konzil, welches Papst Pius IV. von neuem nach Trient berufen hatte, stand vor seinem Beginn; acht Tage nach obigem Schreiben, am 18. Januar 1562, tagte die erste Sessio in Gegenwart von etwa 120 Vätern und einer stattlichen Anzahl erster Theologen. Selbst beiwohnen konnte Pflug dem Konzil diesmal nicht; zu der leiblichen Gebrechlichkeit, die ihn schon vor zehn Jahren zum frühzeitigen Abschied aus Trient genötigt hatte, traten jetzt für ihn wie für den gesamten deutschen Episkopat die Gründe hinzu, die aus der allgemein bedrängten Lage der katholischen Kirche in Deutschland entsprangen. Es war ihm aber vergönnt, an der Ansage des Konzils im Reiche einen fördernden Anteil zu nehmen, im besonderen aus Anlaß des Fürstentages im Januar bis Februar 1561, zu welchem die protestantischen Stände Deutschlands seine Bischofstadt Naumburg gewählt hatten.

Durch Julius Pflug erhielt zunächst Stanislaus Hosius, damals Nuntius am Kaiserhof, durch Hosius sodann Ferdinand I. Kenntnis von diesem bevorstehenden Fürstentage, noch eben früh genug, um die dadurch gebotenen Schritte zu tun. Diese bestanden vornehmlich darin, daß der Kaiser die beiden Nuntien, die Pius IV. mit der Verkündigung des Konzils durch das obere und niedere Deutschland betraute, die Bischöfe und späteren Kardinäle Zacharias Delfino und Johann Franz Commendone, veranlaßte, richtiger nötigte, ihr Werk mit dem Besuche dieser Naumburger Zusammenkunft zu eröffnen. In größter Eile und scharfer Winterkälte mußten daher die Nuntien, vornehme Venetianer, die Reise von Wien nach Naumburg zurücklegen, wollten sie vor Schluß der Tagung dort eintreffen; die Zeit reichte nicht, um vorher den Bischof aufzusuchen, der seinen Sitz von Naumburg hatte nach Zeitz verlegen müssen; Julius Pflug dürfte aber doch Gelegenheit gefunden haben, der Bitte zu entsprechen, die Hosius am 23. Dezember 1560 in Antwort auf jene Mitteilung an ihn gerichtet hatte, die Nuntien in ihrer Naumburger Sendung nach Kräften zu unterstützen. Erreicht wurde freilich von diesen auf dem Tage so gut wie nichts, weil bei den protestantischen Fürsten,

Kurfürst August von Sachsen ausgenommen, der sich einer ablehnenden Antwort durch frühere Abreise entzog, von vornherein der Entschluß bestand oder alsbald hervorgerufen wurde, der Werbung zum Besuche des Konzils kein Gehör zu geben; aber Pius IV. scheute mit Recht viel weniger vor der Gefahr zurück, Mühe und Kosten fruchtlos aufgewendet zu haben, als vor der Verantwortung für das Unterlassen einer Einladung, die etwa doch hätte Erfolg haben können. Darum sollte Commendone auch die Könige von Dänemark und Schweden, andere Nuntien die Königin Elisabeth von England, ja sogar den Zaren Iwan den Schrecklichen in Moskau aufsuchen.

Nach dem Naumburger Tage gingen die Wege Commendones und Delfinos auseinander; aber gemeinsam machten die Nuntien noch am 11. Februar 1561 dem Bischof in Zeitz ihre Aufwartung. Sie fanden ihn alt und gichtbrüchig, aber voll des besten Willens, nach Trient zu kommen, bereit vor allem, ihnen seine Kenntnis von Fürsten und Volk in Mitteldeutschland zur Verfügung zu stellen. Aus dem Briefwechsel Pflugs mit Commendone, dem Niederdeutschland bis zum Rhein und den Niederlanden zufiel, hat sich das eine und andere Stück erhalten, aus denen hervorgeht, daß der Nuntius sich durch Pflug über die lebhaften Bewegungen unterrichten ließ, die teils wegen des bevorstehenden Konzils, teils aus Anlaß der theologischen Kämpfe nach Melanchthons Tod unter den protestantischen Fürsten und Theologen verschiedenster Richtung in wiederholten Zusammenkünften hervortraten.

Auf den Briefwechsel mit Commendone weist auch die bittere Klage hin, die Pflug oben über die Domkapitel in seiner Nachbarschaft führt, daß sie nämlich aus Furchtsamkeit und Schwachheit, oder, wie man hinzufügen muß, weltlicher Vorteile willen ihre Pflicht vergessen und dem Eindringen des Protestantismus in die Kapitel, dann auf die Bischofstühle selbst Vorschub leisten, wodurch „ein Stift über das andere" untergeht. Um die päpstliche Bestätigung bemühten sich allerdings solche im Innern bereits abgefallene Kapitulare und Bewerber um eine Inful mit hohem Fleiß, weil noch allgemein das Rechtsbewußtsein herrschte, daß ohne diese kein richtiger Besitzstand eintrat, so daß selbst ganz protestantische Schuldner, Pächter usw. die fehlende Bestätigungsbulle zum Vorwand nahmen, ihre Zahlungen einzustellen. Ein beklagenswerter Fall dieser Art

läßt sich aus den Tagen, da Pflug dieses schrieb, aus den Nuntiaturberichten Commendones in seinem ganzen Verlaufe nachweisen.

Zu Lübeck war am 17. April 1561 nach kurzer Amtsdauer der Bischof Johann Tidemann, früher Domdekan, gestorben; das Kapitel postulierte den Abt von St. Michael in Lüneburg, Eberhard von Holle, einen reichen und durch seinen Bruder, Feldhauptmann Georg von Holle, angesehenen Prälaten. Am 9. Juli traf Commendone dort ein, um nach Einlauf der nötigen Geleitbriefe die Höfe von Dänemark und Schweden aufzusuchen; schon am nächsten Tage erschien der Domdekan vor ihm, um ihm die Person des Postulierten zu empfehlen; aber die prächtige Liste trefflicher Eigenschaften, die er von diesem rühmte, lief unverhüllt darauf hinaus, daß Holle der rechte Mann sei, die gefährdeten Besitzungen des Lübecker Sprengels zu erhalten, verlorengegangene wieder einzubringen, überhaupt das Bistum nach außen kräftig zu vertreten. Fragte aber Commendone nach der Hauptsache, nach Holles Glaubensbekenntnis und katholischer Gesinnung, so konnte ihm niemand, weder sogleich noch später, befriedigende Antwort geben oder gegenteilige Aussagen widerlegen. Scharf verurteilt daher Commendone derartige Postulationen, die von vorne durch die Aussicht auf äußerliche Vorteile blenden, nachher aber zum völligen Untergang führen. So geschah es tatsächlich durch Eberhard von Holle mit dem Bistum Lübeck; denn trotz aller Zurückhaltung und Warnung durch Commendone gelang es dem Postulierten doch, vermutlich unter Berufung auf seine Abtswürde in St. Michael zu Lüneburg, im August 1562 die Bestätigung zu erlangen, und seitdem verschwindet das Bistum aus der Geschichte. Außerdem vermochte Holle im Jahre 1566 noch die Administration von Verden bei Bremen zu erringen, ohne hier noch das Bedürfnis nach päpstlicher Bestätigung zu empfinden; so ging auch zu Verden der letzte Rest des Katholizismus unter.

Auf Lübeck passen allerdings die Worte Pflugs „in meiner Nachbarschaft“ nicht; aber leider fehlt es auch in dieser nicht an einem abstoßenden Beispiel ähnlicher Art, in Magdeburg nämlich, wo im Jahre 1553 der damals 16 jährige Markgraf Siegmund von Brandenburg, Sohn des Kurfürsten Joachim II., durch das Domkapitel postuliert worden war, aber nach einigen Jahren höchst zweifelhafter Haltung im Jahre 1561 ungescheut in das protestantische Lager über-

ging, nachdem er kurz vorher dem Nuntius Commendone schriftlich wie mündlich seine Treue gegen den Papst und die katholische Kirche versichert hatte.

Es könnte seltsam erscheinen, daß Julius Pflug ein derartiges Schreiben an den Kurfürsten-Erzbischof von Trier richtete, der ihm doch, räumlich betrachtet, von allen deutschen Kirchenfürsten am fernsten stand. Man wird sich aber nicht mehr darüber wundern, wenn man in den Berichten Commendones, der wiederholt mit Johann von der Leyen (de Petra) zusammentraf und verhandelte, mehrmals das mit großer Verehrung ausgesprochene Urteil findet, unter den Fürsten Deutschlands sei ihm keiner begegnet, der an Fähigkeit und rechter Gesinnung nach der kirchlichen wie staatlichen Seite den Erzbischof von Trier überträfe. Und seine Tatkraft hatte Johann von der Leyen zwei Jahre vorher bewiesen, als er von dem Augsburger Reichstage fortritt, um dem Umsturzversuche in Trier, der sich an den Namen des Caspar Olevianus knüpft, kurzerhand ein Ende zu machen [1].

[1] Die Belege zu Vorstehendem, wo solche nötig sind, findet man unter den betreffenden Stichworten in dem eben erschienenen 8. Band des Werkes „Concilium Tridentinum", der im ersten Teile die Sendung Commendones durch Nieder-, West- und Norddeutschland behandelt.

◆◆◆

Die Entdeckung des Verfassers des Febronius.

Von Professor Dr. **Hermann Cardauns** in Bonn.

Im September 1763 erschien, angeblich Bullioni Apud Guillelmum Evrardi, tatsächlich bei Eßlinger in Frankfurt a. Main das vielberufene Buch: Justini Febronii jurisconsulti de Statu Ecclesiae et legitima potestate Romani pontificis liber singularis, „Das Kirchenrecht der Aufklärung", dessen Grundgedanke (nach F. X. Kraus) „die Leugnung der monarchischen Verfassung der katholischen Kirche ist". Verfasser war der 62 jährige Johann Nikolaus von Hontheim, der bedeutendste Geschichtsforscher des Rheinlandes im 18. Jahrhundert, eine ungewöhnliche Arbeitskraft, auf deren Schultern seit der Ernennung zum Weihbischof und Generalvikar von Trier (1748) die Hauptstadt der Verwaltung des Erzbistums lag. Seine Autorschaft, anfänglich abgeleugnet, ist durch eine Wolke von Zeugnissen erwiesen, schließlich von ihm selbst zugegeben und ebenso unbestritten wie unbestreitbar. Bei seinem Biographen O. Mejer (Febronius. 1880) und in der sonstigen einschlägigen Literatur mag man nachlesen, wie zuerst verschiedene Vermutungen über den Verfasser auftauchten, wie trotz Hontheims Dementi in engeren Kreisen die Wahrheit erkannt, wenn auch vielfach noch nicht amtlich anerkannt wird, bis nach langen Verhandlungen Hontheim 1778 sich zum Widerruf bequemt. Hier einige weitere Beiträge zu dem seltsamen, an Winkelzügen und „Dissimulationen" reichen Verlauf dieser unerquicklichen Angelegenheit.

Diese Beiträge sind entnommen den hinterlassenen Papieren meines 1915 gefallenen Sohnes, des Bonner Privatdozenten der Geschichte Dr. Ludwig Cardauns. Seine Stellung beim Kgl. Preuß. Historischen Institut in Rom (1904 bis 1910), in dessen Auftrag er

(1912) die erste Abteilung seiner Nuntiaturberichte aus Deutschland herausgab, bot ihm reiche Gelegenheit zu Archivarbeiten in Rom und vielen anderen italienischen Städten, in Wien, Paris, Simancas usw. Nur ein Nebenprodukt seiner in rastloser Tätigkeit gesammelten Archivalien bilden seine Febronius-Akten.

Aus dem Vatikanischen Archiv stammen 144 fortlaufend numerierte Stücke, Abschriften und Auszüge von verschiedenen Händen, beginnend mit dem 28. August 1763, schließend mit einem Schreiben Hontheims an den Kurfürsten Clemens Wenzeslaus vom 14. Juni 1778; in den Anmerkungen sind noch viele weitere Stücke verwertet. Noch umfangreicher sind die nicht numerierten Abschriften; großenteils stammen sie wieder aus dem Vatikanischen und aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv, daneben sind auch das Mailänder Archivio di Stato und Paris (Affaires étrangères) vertreten. Dieser Teil umfaßt in der Hauptsache die Jahre 1778 bis 1781. Unter den Absendern und Adressaten begegnen Hontheim selbst, mehrere Päpste und römische Staatssekretäre, die Kölner usw. Nuntien Oddi, Lucini, Caprara, Bellisoni, Garampi, dann Clemens Wenzeslaus und andere Bischöfe, Maria Theresia, Fürst Kaunitz, Graf Metternich, Graf Clary, Fürst Colloredo, der Herzog von Choiseul, Kardinal Bernis, Minister Vergennes, eine lange Reihe aus dem Febronius-Streit bekannter Personen: der Konvertit und Ex-Jesuit Franz Heinrich Beck, der einflußreichste Ratgeber Clemens Wenzeslaus', der Trierer Offizial Kaspar Anton Rademacher, der Trierische Geheimrat von Spangenberg, Hontheims Schüler und Vertrauter Andreas Adolf von Krufft, dessen Schwester mit einem Bruder Hontheims verheiratet war, Martin Gerbert, Abt von St. Blasien, der Kölner Domherr Prof. Hillesheim usw.

Die Durcharbeitung dieser viersprachigen Akten (lateinisch, deutsch, italienisch, französisch) durch eine berufene, mit der großen Febronius-Literatur genau vertraute Hand ist dringend zu wünschen. Ich selbst fühle mich dieser Aufgabe nicht gewachsen; sicher kann ich nicht einmal feststellen, ob nicht vielleicht ein erheblicher Teil schon bekannt ist, doch ist es mir nach den vorgenommenen Stichproben nicht wahrscheinlich. Ich beschränke mich auf einige, soweit bis jetzt ersichtlich neue Mitteilungen zu der Spezialfrage der Autorschaft.

Bemerkenswert ist gleich eine die numerierten Stücke eröffnende Korrespondenz zwischen dem Kölner Nuntius (seit 1760) Cäsar Alberich Lucini (nicht Luini, wie u. a. bei Mejer 58 steht) und dem römischen Staatssekretär Torrigiani (nicht Corregiani, wie er anderswo genannt wird). Alle Abschriften zeigen, soweit nicht ausdrücklich anders angegeben, die Hand meines Sohnes, der regelmäßig den Herkunftsort notiert. Bereits am 28. August 1763, also im Monat vor der Versendung des Febronius, schickt Lucini an Torrigiani einen kurzen italienischen Bericht, bezeichnet „Rom A(rchivio) V(aticano) Col. (= Nunziatura di Colonia) 174 E Abschrift". Hier heißt es:

„Vor wenigen Stunden wurde mir mitgeteilt, in Frankfurt sei ein Buch gedruckt worden mit dem Titel (folgt genauer Titel des Febronius, nur fehlt das Wort jurisconsulti). Es hat Quartformat, zählt etwa 100 Blätter und ist voll von gelehrten Notizen. Man sagt mir, daß es sehr scharf gegen den Heiligen Stuhl ist und mir, wenn ich es zu Gesicht bekomme, große Mühe verursachen wird, besonders da es von einem deutschen Bischof geschrieben sei. Ich zögere nicht, E. E. eine vorläufige Nachricht zugehen zu lassen, werde aber sofort nach Frankfurt schreiben, um ein Exemplar zu erhalten. Ich zweifle nicht, daß der Verfasser der Trierische Weihbischof (suffraganeo) Mons. Hontheim sein kann, vielleicht unterstützt von Neller[1], obwohl der letztere nicht in guten Beziehungen mit dem Weihbischof steht. Sobald ich ein Exemplar erhalte, werde ich mich beehren, es E. E. zu unterbreiten, und wenn der Verfasser der Weihbischof ist und wenn der Herr Kurfürst von Trier[2] fortfährt in seinen Beziehungen zum Heiligen Stuhl zu verbleiben, so zweifle ich nicht an einem Ausgleich."

Wie man sieht, war der Nuntius gut unterrichtet. Er kennt den verhüllten Druckort, das Format des Buches, nimmt sofort richtig Hontheim als Verfasser an und stellt die Mitarbeit Nellers vorsichtig auf Schrauben.

Torrigiani antwortete (ebenfalls italienisch) am 17. September (Nr. 2, Rom, A. V. Col. 260, Min. eigh. d. h. eigenhändiges Konzept): Die Übersendung eines Exemplares des Febronius werde ihm sehr

[1] Georg Christian Neller, Trierischer Professor des Kirchenrechts.
[2] Damals noch Johann Philipp von Walderdorf.

angenehm sein. Über die Verfasserfrage äußert er sich zurückhaltend: „Wenn das Buch beleidigend für den Heiligen Stuhl und der Verfasser ein Bischof ist, so ist es sehr bedauerlich, daß die Bischöfe Deutschlands die Grundsätze der französischen Bischöfe anzunehmen beginnen. . . . Sie müssen sich vergewissern, ob der Verfasser wirklich der Trierische Weihbischof ist, denn in diesem Falle könnten wir die Ergebenheit und Anhänglichkeit auf die Probe stellen, welche der Kurfürst (von Trier) für den Heiligen Stuhl zu haben versichert."

Am 18. September (Nr. 3, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) schickt der Nuntius dem Staatssekretär ein Exemplar des Febronius mit der wiederholten Bemerkung, es sei in Frankfurt erschienen, wenn auch Bouillon als Erscheinungsort angegeben sei. Nach einer knappen Kennzeichnung des Buches fährt er fort: „Wenn der Verfasser sich nicht als Gegner des Ordensstandes erklärte, würde ich ihn für einen Schüler des Benediktiners P. Oberhausen halten, da er sich dessen System anpaßt. Man hatte mir nahegelegt, Verfasser könne der Weihbischof von Trier sein, aber ich glaube bestimmt Nein, denn wenn er auch kein Freund (non troppo favorevole) der Apostolischen Gerichtsbarkeit ist, so ist er doch ein gelehrter und wohlgesinnter Mann, und Justinus Febronius macht fast den Eindruck eines Protestanten (si avvicina al protestante). Vielmehr glaube ich, es ist das Werk einiger Schüler Bartels von Würzburg [3], auf dessen Autorität vieles in dem Buche sich gründet. Übrigens werde ich nicht verfehlen, aufmerksam zu bleiben und den Verfasser zu ermitteln. Aber da das Buch wenig Aufsehen erregen wird, wird ihn dies, wie ich glaube, dazu bringen, sich stets verborgen zu halten." [4]

Der Nuntius war also von seinem Verdacht gegen Hontheim zurückgekommen und blieb auch weiter auf der falschen Fährte. Am 30. Oktober (Nr. 4, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) schreibt er an Torrigiani: „Die allgemeine Meinung besteht noch darauf, Verfasser könne der Weihbischof von Trier sein, aber diejenigen, welche

[3] Bartel, Kanonist an der Universität Würzburg.

[4] Ma il poco incontro che avrà il libro, crede (jedenfalls verschrieben statt credo) che lo indurrà a tenersi sempre occulto.

den Stil und die Gelehrsamkeit dieses Prälaten kennen [5], der allerdings dem Heiligen Stuhle entgegen ist, können sich durchaus nicht dieser Meinung anschließen, besonders weil er sich meistens auf die Autorität Bartels stützt und weil der Herr Weihbischof Bartel an Ansehen und Gelehrsamkeit übertrifft. Wäre nicht Msgr. v. Thun, Bischof von Passau, gestorben [6], so würde ich es für eine Arbeit halten, die unter seinen Auspizien unter der Leitung des P. Oberhausen entstanden sei, denn als ich die Vorlesungen des letzteren mit dem Buche des Justinus Febronius verglich, fand ich an sehr zahlreichen Stellen ganze Paragraphen wiederholt, die gleichen Argumente, und Bartels Autorität spielt in den Vorlesungen wie in dem Buch des Justinus Febronius die Hauptrolle (fa la maggior figura)."

Anscheinend von Hontheims Unschuld überzeugt, wendet der Nuntius sich direkt an diesen mit einem lateinischen Brief vom 5. November (Nr. 5, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift): „Sobald das Buch des Justinus Febronius erschien, tauchten verschiedene Gerüchte über seinen Verfasser auf. Einige schrieben es einem Andersgläubigen zu, einige aber einem katholischen Bischof. Nun sieh, wie schlimm man mit Dir umgegangen ist. Wie Du weißt, behaupteten sehr viele mit größter Bestimmtheit, es sei Dir zuzuschreiben, und versuchten auch mich zu dieser Ansicht zu bringen." Lucini weist diesen Verdacht in den stärksten Wendungen zurück: Ein solcher Kenner der Trierischen Altertümer, ein solcher Gelehrter und Jurist (wie Hontheim) hätte nicht so töricht geschrieben und aus meist schlammigen Bächen alten Kohl geschöpft, so daß er mehr den Eindruck eines Sammlers als eines Schriftstellers mache. Dann bittet er um eine Erklärung, ut quod Romanae aulae proceribus pro

[5] Von diesen oder ähnlichen Bemerkungen des Nuntius hat Hontheim Kenntnis erhalten. Vgl. das bei Mejer S. 58 Anm. gedruckte Bruchstück eines Briefes Hontheims an Krufft vom 1. Dezember 1763: „Je sais, que le Nonce de Cologne a informé sa cour de cette production disant que le public me l'attribuait; il a cependent ajouté que pour lui il ne le croyait pas, d'autant que le style de cet ouvrage ne ressemblait pas à mes ouvrages reconnues et dont il avait oui parler avec éloge à Rome même". Die Schlußworte klingen deutlich an das Schreiben des Nuntius vom 5. November an, wo es heißt: Ego, qui te pium doctum atque elegantem perpetuo ex tuis scriptis cognovi, ac de quo non sine magna commendatione non hic solum sed Romae sermones censeri haud semel audivi.

[6] Joseph II. Graf von Thun starb am 15. Juni 1763.

mea in te optima voluntate testatus sum, id etiam ex literis ad me tuis apertius constet, quarum exemplum in tuae dignitatis apologiam iisdem confestim mittam.

Hontheims Antwort ist nicht bekannt, muß aber, wenn nicht eine glatte Ableugnung, mindestens eine Irreführung des Nuntius gewesen sein. Dies ergibt sich aus Briefauszügen, die der Nr. 5 beigegeben sind. Danach schrieb Lucini an Torrigiani unter dem 20. November (Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift): „Der Weihbischof von Trier, boshafterweise beschuldigt, Verfasser des Justinus Febronius zu sein, hat nicht nur in den Zeitungen drucken lassen, er habe niemals daran gedacht, ein solches Buch zu verfassen (formare), sondern hat mir auch einen sehr vernünftigen Brief (lettera molto savia) geschickt, den ich E. E. unterbreite, welcher in bestimmter Weise jeden Verdacht ausräumt (che certamente distrugge ogni sospetto)." Und Torrigiani antwortet unter dem 12. Dezember (Col. 260, eigenhändiges Konzept): „Es freut mich, daß das Buch nicht vom Weihbischof von Trier herrührt, und daß er selbst in dem von Ihnen abschriftlich beigefügten Briefe eine dahingehende Erklärung abgegeben hat. Immerhin wäre es, wenn möglich, gut, den Verfasser zu ermitteln."

Schon einen Monat vorher hatte Lucini mit Nachforschungen begonnen. Am 13. November (Zusatz zu Nr. 4, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) meldet er Torrigiani: „Bei meinen Bemühungen, den Verfasser des Febronius-Buches zu ermitteln, habe ich bis jetzt einen Frankfurter Sekretär (cancelliere) von wenig gutem Namen ausfindig gemacht, welcher den Auftrag gehabt hat, das Buch drucken zu lassen, aber ich kann von ihm den Namen des Verfassers noch nicht erfahren. Andere Vermutungen gehen dahin, es könne von einem Kanonikus zu Lüttich, nicht an der Domkirche, verfaßt sein. Ich lasse diese Spur nicht außer acht." [7]

Auch im folgenden Jahre tappt Lucini noch im Dunkeln. Am 8. Januar 1764 (Nr. 9, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) berichtet er Torrigiani, trotz aller Bemühungen habe er den Verfasser noch nicht entdeckt, doch bestehe dringender Verdacht gegen Neller. Am 26. Februar (Nr. 11 ebendort) hofft er Torrigiani bald Gewißheit

[7] Im Manuskript steht deutlich: Non perdo di m i c a questa traccia, vielleicht Lesefehler statt m i r a = das Korn auf dem Gewehr.



verschaffen zu können. „Im einzelnen hat Neller viel beigetragen, aber der Hauptverfasser ist, obwohl er sich als Prälat bezeichnet, kein Bischof, sondern ein Abt ohne Mitra, im Lütticher Land an der französischen Grenze, ein sehr gebildeter Mann, und in dieser Abtei widmen alle Mönche sich dem Studium. In früheren Jahren galt sie als vom Jansenismus angesteckt." Wieder andere Vermutungen hatte der Nuntius Oddi, Vertreter des Papstes bei der Frankfurter Königswahl. In einem Schreiben an Torrigiani vom 26. März 1764 (Nr. 18, Rom, A. V. Germ. 646 p. 313—315) entlastet er Neller, der nicht bloß seine Autorschaft bestritten, sondern auch erklärt habe, er verurteilte den Febronius und beabsichtigte, öffentlich gegen ihn aufzutreten. Noch am 1. April (Nr. 19, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) kommt Lucini auf die Hypothese vom Lütticher Ursprung des Febronius zurück, um endlich drei Wochen später zum richtigen Ausgangspunkte seiner Berichte zurückzukehren.

Am 22. April (Nr. 26, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) kann er an Torrigiani schreiben: „Nach vielen Bemühungen ist es mir schließlich gelungen, mich über den Verfasser zu vergewissern. Es ist Mons. Hontheim, Weihbischof von Trier, der geflissentlich (a bella posta) in die Zeitungen setzen ließ, daß er nicht der Verfasser sei, um sich so besser zu verbergen. Um ins klare zu kommen, schlug ich folgendes Verfahren ein: Ich stellte einen meiner Sekretäre in Frankfurt in den Dienst von Mons. Oddi. Er schloß Freundschaft mit einem Kanonikus, welcher den Druck des Febronius leitete. Dieser gestattete ihm über hundertmal Einblick in die Originalhandschrift. Sie war in den Schriftzügen des Weihbischofs geschrieben, wie eine Vergleichung mit einem Briefe ergab, den der Weihbischof mir geschrieben hatte. Schließlich gab der Kanonikus, allerdings als Geheimnis zu, daß Hontheim der Verfasser sei, und als mein Sekretär geflissentlich (a bella posta) so tat, als glaube er es nicht, zeigte er ihm den ganzen Briefwechsel mit Briefen vom Herrn Weihbischof unterschrieben, in denselben Schriftzügen wie das Original des Buches. In diesen Briefen erteilte er (der Weihbischof) ihm (dem Kanonikus) sämtliche Aufträge für den Druck. In einem dieser Briefe erzählte er insbesondere: Nicht nur der Kardinal von Speyer [8], sondern vor allem der Kölner

[8] Der zum Kardinal erhobene Bischof von Speyer Franz Christoph von Hutten.

Nuntius verschreibe sich dem Teufel und setze alles daran, um den Verfasser zu entdecken und das Buch zu verbieten, wie er selbst in der Vorrede des Buches vorhergesehen habe. Mein Sekretär hätte sich gern des Briefes bemächtigt, aber es wurde ihm nicht gestattet. Wäre dieses Corpus delicti nicht in der Diözese Mainz, so könnte man sich, da es sich um einen Kanonikus handelt, desselben bemächtigen, aber in diesen Gegenden kann man keinen Schritt tun. Vielmehr würde, wie ich fürchte, ein offener Angriff auf den Weihbischof ohne solche Beweise dazu dienen, ihn noch mehr gegen uns aufzubringen.“ [9]

Eine andere Darstellung von der Entdeckung der Autorschaft gibt Kruffts Directoire chronologique pour l'histoire de la vie et des ouvrages de M. de Hontheim (gedruckt bei Mejer 221 ff.). Hier liest man (S. 224) zum Jahre 1764: „L'Abbé Comte Garampi accompagnant cette année le Nonce Nicolas Oddi à l'élection de Joseph II Roi des Romains à Francfort, séduit Esslinger (den Drucker des Febronius) à lui avouer que Mgr. de Hontheim était le vrai auteur de Febronius et à lui remettre pour preuve une des lettres originales, par lesquelles il avait accompagné une édition après le départ de Krufft [10]. Au mois d'août Mgr. de Hontheim demanda déjà à l'Électeur (von Trier) de se retirer de ses emplois.“ Ergänzt werden diese Sätze durch eine Stelle in Kruffts Leben Hontheims (bei Mejer 266): „Le Nonce Oddi, nommé par le Pape, pour aller au mois d'octobre à Francfort à l'élection de l'Empereur d'aujourd'hui, comme Roi des Romains, ce prélat fut particulièrement chargé par Sa Sainteté de n'épargner ni peines ni argent pour découvrir enfin le vrai auteur de Fébronius. En quoi il réussit aussi par l'Abbé Garampi, en corrompant le libraire Esslinger, qui décéla l'auteur dont il doit même avoir remis une lettre originale au dit Abbé Garampi.“

Offenbar dieser Darstellung folgend bemerkt Mejer (S. 61): „Im Oktober 1764, als der Luzerner, früher Kölner Nuntius Oddi zur Wahl und Krönung Josephs II. nach Frankfurt kam und den Auftrag mitbrachte, die Sache zu erforschen, lockte sein Begleiter, der später

---

[9] All' incontro attaccare il suffraganeo apertamente senza tali prove, temerei fosse an (verschrieben statt: ad?) irritarlo più contro di noi.

[10] Nach dem Directoire S. 223 wurde Krufft im April 1763 nach Wien abberufen.

Nuntius in Warschau und Wien gewesen ist, Abbate Garampi, dem Buchhändler Eßlinger Hontheims Namen ab."

Die Zeitangabe Oktober 1764 ist unrichtig, denn die Wahl Josephs II. zum römischen König erfolgte schon am 27. März 1764, was auch besser zu dem Datum des Enthüllungsbriefes Lucinis (22. April) paßt. Abbate Garampi ist wohl identisch mit dem Sekretär Lucinis, den dieser „in Frankfurt in den Dienst von Mons. Oddi stellte".

Eine weitere Aufklärung über die Frankfurter Vorgänge geben Abschriften italienischer Notizen Garampis in einem von L. Cardauns mit der Bemerkung: „F. G. (d. h. Fondo Garampi) 77 Tagebuch 1764" versehenen Kuvert. Nach einer Frankfurt, 19. März (1764) datierten Notiz erhielt Garampi von Dell, Rat des Kardinals Hutten, die Mitteilung: er habe an seinen ehemaligen Lehrer Neller geschrieben, um zu erfahren, ob er wirklich Verfasser des Febronius sei, was Neller entschieden bestritten habe. Als wirklichen Verfasser vermutete Dell den Mainzer Kirchenrechtslehrer Behlen. Bemerkenswerter ist eine Notiz Frankfurt, 17. April: „Der Kanzler Du Meitz, Rat des pr. (Prälaten?) von Stablo und Kanonikus der kaiserlichen Kirche St. Bartholomäus zu Frankfurt [11], ist derjenige, der von Justinus Febronius mit dem Drucke des hier von Esslinger herausgegebenen Buches beauftragt wurde. Es ist nicht möglich gewesen, ihm den richtigen Namen des Verfassers aus dem Munde zu ziehen, nur hat er einmal gelegentlich gesagt, es sei ein Bischof." Das ist nur fünf Tage vor der Enthüllung Lucinis geschrieben, unmittelbar darauf muß also der Beweis erbracht worden sein, von dem Lucini am 22. April erzählt, und der von ihm ohne Namen erwähnte Kanonikus, der dabei die Hauptrolle spielt, ist eben der von Garampi genannte Du Meitz, auf dessen Indiskretionen Lucini die Entdeckung zurückführt, während die Darstellung Kruffts ihn ganz außer Betracht läßt und die Verantwortung ausschließlich Eßlinger zuschiebt.

---

[11] Näheres über Damian Friedrich Du Meitz, „Dumeix" genannt, bei Mejer 56 ff. Seltsam berührt es, daß Hontheim brieflich „zu Dumeitz unbedingtes, zu Eßlinger nicht ganz sicheres Vertrauen äußert" und „am 18. Dezember (1763) bei Dumeitz anfragt, ob man auch Eßlingers Verschwiegenheit völlig gewiß sein könne".

Lucinis Bericht vom 22. April fand die volle Zustimmung des Staatssekretärs. Am 12. Mai schreibt er an Lucini (Nr. 33, Rom, A. V. Col. 262, eigenhändiges Konzept): „Ihre Beweisgründe, daß der Verfasser des Febronius Mons. von Hontheim sei, sind so stark, daß sie vernünftigerweise keinen Zweifel übrig lassen; aber, wie Sie richtig erwägen, erreichen sie nicht den Grad eines wirklichen Beweises, der genügen würde, eine Beschuldigung zu begründen. Der wirkliche Beweis wäre erbracht, wenn es Ihnen gelungen wäre, aus den Händen des Kanonikus, der den Druck des Febronius leitete, den Briefwechsel herauszubekommen, den er in dieser Hinsicht mit dem Herrn Weihbischof unterhielt, aber da dieser fehlt, würde immerhin großes Aufsehen erregen ein Zeugnis Ihres Sekretärs über die sämtlichen Unterhaltungen, die er mit dem erwähnten Kanonikus gehabt hat."

Ein Bericht des Nuntius Oddi an den Staatssekretär, zum Teil chiffriert mit übergeschriebener Auflösung (Nr. 38, Rom, A. V. Germ. 647 p. 114, Or.), datiert Köln, 31. Mai 1764, enthält folgende Angaben: „Der Kanonikus hat das Original des Febronius-Buches in Händen. Nachdem er von mir oftmals gedrängt worden war, mir den wahren Verfasser zu entdecken, gestand er mir schließlich, es sei Mons. Hontheim. Ich wollte mich auf eine solche Äußerung nicht verlassen, da ich Verdacht hegte, er (der Kanonikus) wolle wegen seiner Zugehörigkeit zum Mainzer Hof auf diese Weise den wahren Verfasser besser verdecken, um so mehr, als Hontheim stets als ein Mann von vorbildlicher Haltung galt, bereits in den öffentlichen Blättern eine Erklärung veröffentlichte, er sei nicht der Verfasser, und privatim sich über die Herren vom Mainzer Hof beklagte, weil sie ihm das Werk zuschrieben, um sich selbst zu decken. Aber bei einer Rundfrage, die ich an die Kurfürstlichen Höfe richtete, wurde mir bestimmt (affatto) erklärt, das Werk sei vollständig Arbeit Hontheims, und gegenwärtig werde in Uffenbach (d. i. Offenbach) bei Frankfurt ein Supplement gedruckt. Der Kanonikus hat mir versprochen, mir ein Blatt dieses Supplements zu verschaffen, hat mich aber beschworen, seinen Namen sorgfältig geheim zu halten. . . . Auf Grund dieser Ermittelungen habe ich in Koblenz noch mehr als anderswo auf eine ausdrückliche Verurteilung des Buches gedrängt, indem ich Sr. H. und ihren Ministern vorstellte: Da man allgemein das Werk ihrem

Weihbischof zuschreibe, werde S. H. ohne eine strenge Zensur als Mitschuldiger und Förderer angesehen werden."

Am 30. Juni (Nr. 40, Rom, A. V. Col. 174 E Abschrift) schickte Lucini dem Staatssekretär das im Schreiben vom 12. Mai erbetene Zeugnis seines Sekretärs über seine Unterhaltungen mit dem Kanonikus. Der Sekretär lasse bitten, den Namen des Kanonikus möglichst geheim zu halten, da er ihm Verschwiegenheit zugesichert habe. „Gewiß wäre der beste Beweis gewesen, einen Teil des Briefwechsels zwischen dem Verfasser und dem Kanonikus drucken zu lassen, und es wäre leicht gelungen, wenn ihn nicht Gewissensbedenken abgehalten hätten. Jetzt wird es unmöglich sein, denn in Trier ist bekannt geworden, Mons. Oddi sei an den Trierer Hof mit einem päpstlichen Breve und dem ausdrücklichen Auftrag gekommen, eine Untersuchung zum Zweck des Vorgehens gegen den Verfasser des Buches zu veranstalten. Deshalb fürchtet der Frankfurter Kanonikus, der Sturm könne später gegen ihn losbrechen, gibt auf meine Briefe keine Antwort mehr und hat vielleicht vorsichtshalber den ganzen Briefwechsel mit dem Weihbischof vernichtet."

In einem Bericht Oddis [12] über seine Sendung zum Frankfurter Wahltag von 1764 werden seine Bemühungen zur Ermittlung des Verfassers zusammenfassend geschildert (Nr. 77, Rom, A. V. Germ. 653). Man habe gedacht an Bartel, Behlen, Horix, Neller und Hontheim, der aber in den Zeitungen geleugnet habe. „Welche Mittel, Kunstgriffe, Kosten und Bemühungen Mons. Oddi aufgewendet hat, um den wahren Verfasser entdecken zu helfen, braucht hier nicht erwähnt zu werden. Es genügt hervorzuheben: er verschaffte sich nicht bloß Zeugnisse desjenigen, der die Urschrift des Werkes in Händen gehabt hat, sondern auch einige Blätter, ebenfalls Original, der Nachträge des Verfassers zu der gegenwärtig in Druck befindlichen Neuauflage des Buches, und die Schriftzüge sind diejenigen des Msgr. Johann Nikolaus von Hontheim." Nachdem derselbe so unbestreitbar als der Verfasser des Buches entlarvt worden ist, möge der Heilige Stuhl sich hüten, diese unwürdige Persönlichkeit weiter zu befördern, da sichere Nachricht vorliege, der Wiener Hof be-

[12] „Mit Vermerk Garampis auf dem Titelblatt: Stesa da Mons. Garampi." Stesa wohl = Extesa (Ausarbeitung, Entwurf).

schäftige sich mit dem Plane, ihm ein flandrisches Bistum zu übertragen.

Soweit ich sehe, ist der Anteil des Kanonikus Dumeitz an der Enthüllung des Febronius-Geheimnisses sorgfältig geheim gehalten worden und bisher nicht in weitere Kreise gedrungen. Die von Mejer und Bewahrer der Handschrift, berichtet aber ebenfalls, Garampi dem Buchhändler Eßlinger den Namen des Verfassers abgelockt, blieb unangefochten. F. X. Kraus (Artikel Hontheim in der Allg. D. Biogr. 1881) kennt zwar Dumeitz als Korrektor des Febronius und Bewahrer der Handschrift, berichtet aber ebenfalls, Garampi habe Eßlinger den Namen „abgepreßt". Die zweite Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer u. Welte (1888) läßt kurz Garampi die Autorschaft ermitteln. I. Küntziger (Fébronius et le Fébronianisme, im 44. Band der Mémoires couronnées et autres mémoires publiées par l'Académie royale de Belgique. Bruxelles 1891) folgt (p. 62 und 74) einfach der Darstellung Mejers. In der dritten Auflage (1900) der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (VIII 341) nennt Fr. v. Schulte „Dumnitz oder Dumnix" nur als Korrektor. Zillich, Febronius (44. Heft der Halleschen Abhandlungen 1906) hat die Frage nicht berührt. Noch in der 4. Auflage des Staats-Lexikons der Görres-Gesellschaft (1911) liest man: „Die Autorschaft Hontheims wurde Oktober 1764 von dem Buchhändler Eßlinger einem Begleiter des päpstlichen Nuntius, Abbate Garampi, bekanntgegeben." Eine vollständige Durchsicht der neueren Febronius-Literatur war mir allerdings nicht möglich, sogar von Mejer konnte ich nur die erste Auflage einsehen.

Es besteht kein Zweifel, daß man in Rom ebenso wie Lucini, Oddi und Garampi schon seit dem Frühjahr 1764 überzeugt war, daß sich hinter dem „Jurisconsultus Justinus Febronius" Hontheim versteckte. Aber das Bedenken Lucinis, ob man „den Weihbischof ohne solche (zwingende urkundliche) Beweise offen angreifen" solle, wurde auch an anderen Stellen geteilt, und hinter dem Schleier dieser „Dissimulation", unter dem Schutze der beiden Trierer Kurfürsten Johann Philipp und des sächsischen Prinzen Clemens Wenzeslaus (seit 1768) konnte Hontheim länger als ein Jahrzehnt neue Auflagen und Fortsetzungen seines schon 1764 zensurierten Febronius drucken lassen, ohne deshalb in ernstliche Ungelegenheiten zu kommen. Noch

1777 erschien sein Febronius abbreviatus. Dann aber brach das Verhängnis über ihn herein. Seine Stellung zu der Angelegenheit des Mainzer Theologen Isenbiehl kostete ihm die Gunst und den Schutz seines Kurfürsten, der ihn jetzt, in engem Anschluß an die Forderungen des Papstes, zum Widerruf des Febronius drängte. Dabei erhielten die Erörterungen über die Autorschaft ein peinliches Nachspiel. Mit demselben befassen sich mehrere (nicht numerierte) Briefe im Nachlaß meines Sohnes, nicht von dessen Hand geschrieben, aber von ihm signiert und datiert, genommen nach Abschriften des Fondo Garampi 219, sämtlich in französischer Sprache.

Am 17. September 1778 [13] schreibt Hontheim dem Kurfürsten: „Ich danke E. K. H. ergebenst für die gütigst mitgeteilte Kopie des päpstlichen Breves vom 22. August. Was die Punkte betrifft, welche der Heilige Vater E. K. H. zu schicken beabsichtigt und bezüglich deren er eine genauere Erklärung [14] von mir wünscht, so werde ich keinen Augenblick schwanken, sie so zu geben, wie er sie wünschen wird und in einer E. K. H. befriedigenden Weise. Aber wenn ich den Sinn des letzten Schreibens E. K. H. richtig verstanden habe, so befindet sich darin eine Stelle, die mir eine gewisse Schwierigkeit bereitet. Sie geben mir zu verstehen, es sei beabsichtigt, die Änderung meiner Ansichten zu veröffentlichen. Ich habe niemals öffentlich die Febronius-Bücher anerkannt, ganz im Gegenteil habe ich bei jeder Gelegenheit, sogar in öffentlichen Blättern, u. a. in dem beigelegten [15], ihr Verfasser zu sein verneint. (Dieser Satz ist unterstrichen, ebenso wie fast der gesamte Rest des Schreibens.)

„Bei den meisten geistlichen wie weltlichen Personen, die den Dingen nicht auf den Grund gehen, ist es heutzutage Mode, als Jansenisten zu betrachten und zu beschreien diejenigen, welche, wenn auch ohne irgendwelche schlimme Absicht, gegen die gegenwärtig am römischen Hofe angenommenen und beobachteten Ge-

[13] Auffallend ist, daß der Kurfürst am gleichen Tage Hontheim das päpstliche Breve übersandt haben soll. Mejer 125.

[14] Am 14. Juni hatte Hontheim dem Kurfürsten den Entwurf einer an den Papst zu richtenden Widerrufserklärung geschickt, der dann noch Änderungen erfahren hatte. Mejer 122 124.

[15] Gemeint ist das Dementi der Gazette de Cologne. Mejer 126 kennt den Inhalt des Schreibens vom 17. September nur aus einer Erwiderung des Kurfürsten vom 4. Oktober.

◆◆

pflogenheiten schreiben. Für einen solchen (nämlich Jansenisten) und sogar für den größten Heuchler müßte ich gelten, wenn ich mich in der gegenwärtigen Konjunktur öffentlich als Verfasser des Febronius hinstellen ließe. Ohne eitel zu sein, glaube ich während meiner 30jährigen Tätigkeit als Weihbischof und in den ausgedehnten Gebieten Frankreichs und des Großherzogtums Luxemburg, die mir anvertraut sind, einiges Gute geleistet zu haben. Alles das würde mit einem Male fallen, wenn ich öffentlich als Redakteur (redacteur, vorher auteur) des genannten Werkes erklärt würde. Das Geständnis, es zu sein, habe ich einzig in den Busen E. K. H. und Seiner Heiligkeit abgelegt, aber wenn mit meiner Zustimmung dieses Geständnis an die Öffentlichkeit kommen sollte, würde ich mir diese Zustimmung wie ein Verbrechen vorwerfen.

„Dies vorausgeschickt, bezweifle ich sehr, daß es im Interesse des Heiligen Stuhles liegt, daß ich als Verfasser der Febronius-Schriften auf dem Leuchter erscheine, denn ein einfacher Widerruf ändert nichts Wesentliches an den Dingen, die darin stehen, und zerstört nicht die Kraft der Beweise, auf denen sie sich aufbauen."

Am 14. Oktober kommt Hontheim in einem (aus Montquintin, seinem im Luxemburgischen gelegenen Landsitz datierten) Schreiben an den Kurfürsten auf seine Bitte zurück. „Ich mache keine Schwierigkeit, ganz einfach (tout uniment) Sr. Heiligkeit die Bestimmung über meine Bücher zu unterwerfen, welche dem Heiligen Stuhle mißfallen, sowie die Genugtuung vollständig zu überlassen, welche ich in dieser Hinsicht zu leisten bereit bin. Nur bitte ich in aller Unterwürfigkeit E. K. H. die folgenden beiden Umstände zu beachten. Erstens habe ich diese Bücher nicht in einer Volkssprache geschrieben oder um sie in die Hände des Volkes zu bringen, sondern einzig für die Politiker, zweitens (das folgende unterstrichen) habe ich sie niemals öffentlich als meine Erzeugnisse anerkannt.

„Wie mir scheint, Monseigneur, gäbe es ein zweckmäßigeres Mittel, um zu dem gleichen Ziele zu gelangen. Wenn E. K. H. meine Meinung annimmt, würde ich mich nicht auf die schriftliche Unterwerfung beschränken, welche ich bereits nach Rom gesandt habe, auch nicht auf jene Unterwerfung, welche S. Heiligkeit, gemäß ihrer Erklärung an E. K. H., über die in Aussicht genommenen Punkte von mir fordern will (der ganze Rest des Satzes ist unterstrichen), sondern

ich werde ein Werk unter meinem Namen veröffentlichen, in welchem ich bemüht sein werde: einerseits gründlich und bündig alle Artikel, welche den Akt meiner Unterwerfung und meines Widerrufs bilden, einzurücken und gründlich und bündig zu beweisen, und anderseits alle diesen Artikeln widersprechenden febronianischen Thesen zu vernichten. Dieses Mittel scheint mir der Absicht S. Heiligkeit näher zu kommen und durch die Worte des Breves angedeutet zu werden: Fore ut in posterum reparare offensiones et scandala per catholicam orbem late diffusa salutari suscepta scribendi ratione veraeque doctrinae propagatione contendat.

„Sollte man trotz meiner erwähnten Protestation noch argwöhnen oder glauben, die Febronius-Bücher seien aus meiner Feder hervorgegangen, so würde diese Schrift, die ich zu veröffentlichen gedenke, einen formellen Widerruf zu ersetzen nicht verfehlen."

Hontheim weist dann eingehend die Berufung auf den Widerruf Fénelons zurück. Es bestehe ein großer Unterschied zwischen dem Fall Fénelons und seinem eigenen; Fénelon habe seine Maximes des Saints unter seinem Namen veröffentlicht usw.

Mit seinen Bemühungen, an einem förmlichen öffentlichen Widerruf vorbeizukommen, fand Hontheim beim Kurfürsten keine Zustimmung. Ein undatiertes Schreiben des letzteren, das offenbar in engem Zusammenhang mit den obigen Ausführungen Hontheims steht (Fondo Garampi 219), lautet wie folgt: „Monseigneur. Es hat mir stets geschienen, das beste Mittel, um so gut wie möglich die durch Ihren Febronius verursachten Übel wieder gutzumachen, würde sein, bekanntzugeben, daß Sie seitdem Ihre Ansichten geändert haben (der Rest des Satzes unterstrichen), und auch jetzt scheint mir, daß ein formeller Widerruf dieses verderblichen Werkes weit geeigneter sein würde, es zu diskreditieren, als die beste Widerlegung. Der Verfasser des genannten Buches gilt im Geiste derjenigen, welche sich durch seine Neuerungen verführen ließen, als ein Mann von tiefem und außerordentlichem Wissen, mögen sie nun wirklich in dem Werke eine ausgebreitete Gelehrsamkeit finden, oder nach oberflächlicher Lesung sie zu finden sich bloß einbilden, oder mag es sie gelüsten, sich abzusondern und Wege zu wandeln, auf die nur die starken und unerschrockenen Geister sich wagen dürfen, oder sei es endlich, daß andere, besondere Rücksichten ihnen eine ihr Urteil be-

stimmende Neigung für die neuen Meinungen einflößen. So scheint es denn (unterstrichen) nötig, daß dieser Verfasser als solcher (qua talis, doppelt unterstrichen), der so groß vor ihnen steht, vor ihren Augen sein eigenes Werk verurteilt und mißbilligt. Andernfalls ist sehr zu befürchten, daß die gelehrteste Widerlegung nicht mehr Wirkung übt als jene eines Zaccaria oder Mamachi [16]. Aus diesen Gründen bleibe ich nach wie vor der Ansicht: ein förmlicher Widerruf wird vorteilhafter für die gute Sache, infolgedessen ehrenvoller für Sie sein und vor allem mehr zu Gottes Ehre gereichen als die mir vorgeschlagene Widerlegung, und ich glaube um so mehr Grund zu haben bei meiner Ansicht zu bleiben, als Ihre Gegengründe mir viel schwächer vorkommen als die Gründe, auf welche sie sich stützt. Übrigens stimme ich sehr gern damit überein, alles der Entscheidung Seiner Heiligkeit zu überlassen, und ich würde gewiß vollständig mit Ihnen zufrieden sein, wenn Sie diese schuldige Unterwerfung in keiner Weise begrenzen oder einschränken."

Wenige Wochen nach seinem Schreiben vom 14. Oktober 1778 hat Hontheim den Widerruf durch ein Schreiben an Papst Pius VI., fast genau in der verlangten Form, geleistet. Im Weihnachtskonsistorium wurde der Widerruf mit Nennung seines Namens bekanntgemacht.

[16] Zwei literarische Hauptgegner Hontheims, der Jesuit Zaccaria, Verfasser des Antifebronius (1767), und der Dominikaner Mamachi, Verfasser der Briefe an Febronius (1776).

◆◆

Ein Kölner Nuntius der Aufklärungszeit und die rheinischen Kurfürsten und Bischöfe.

Nach vatikanischen Nuntiaturakten von 1770.

Von Dr. **Alexander Schnütgen**, Bibliothekar an der Preußischen Staatsbibliothek zu Berlin.

Der Episkopalismus der deutschen Aufklärung bekämpft gewisse Funktionen und Auswirkungen der päpstlichen Zentralgewalt. Er bekämpft auch die mittelbaren Träger der päpstlichen Gewalt in den einzelnen Ländern, die Nuntien. Um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts dringen diese Bestrebungen immer tiefer in den Körper der deutschen Kirche ein. Hontheim-Febronius widmet ihnen 1763, inspiriert an seinem Löwener Lehrer van Espen, sein bekanntes Buch. Es gliedert die Zeitgedanken geschichtlich und rechtlich und wirkt so als kirchenpolitisches Programm. Von nun an ballen sich die Wolken am kirchlichen Horizont des deutschen Westens und Südens noch immer dunkler und dräuender. Bald kommen sie in heftigen Gewitterstürmen zur Entladung.

Päpstlicher Nuntius in Köln ist in den Jahren zwischen 1767 und 1775 Giambattista Caprara [1], der nämliche kuriale Diplomat, der ein Menschenalter später das Konkordat Pius' VII. mit Napoleon unterzeichnen wird. Seine Kölner Berichte, soweit sie uns im folgenden beschäftigen sollen, gehen an den Staatssekretär Clemens' XIV., Kardinal Pallavicino [2]. Zur Zeit der Nuntiatur Capraras regiert in Köln als Kurfürst und Erzbischof Max Friedrich von Königsegg-Rottenfels (1761—84) [3]. Tiefgläubig, aber ohne stärkere politische

[1] Vgl. Moroni, Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica IX 217 ff.
[2] Moroni II 52 f.
[3] Vgl. die biographischen Notizen bei Reinhold Schwarz, Personal- und

Ader, untersteht er dem beherrschenden Einfluß seines Ministers Freiherrn von Belderbusch, dessen Aufklärertum ein rationalistisches Gepräge zeigt [4]. Den Trierer Kurhut trägt der gemäßigte, wenn auch den Lockungen des Zeitgeistes nicht durchweg widerstrebende Clemens Wenzeslaus, Prinz von Sachsen und Polen (1768—1802). Den Mainzer Kursitz hat in Emmerich Joseph Freiherrn von Breidbach (1763—1774) ein energischer Febronianer inne, unter dem der französische Enzyklopädismus tonangebend ist [5]. Außer diesen drei erzbischöflichen Würdenträgern verzeichnet die hohe rheinische Prälatur noch einen Fürstbischof von Speyer. Als solcher regiert bis zum 20. April 1770 Franz Christoph Kardinal von Hutten (seit 1743), seit dem 29. Mai 1770 August von Limburg-Stirum (bis 1797). Max Friedrich von Köln führt auch den Krummstab des Bistums Münster, Emmerich Joseph denjenigen des Wormser Sprengels. Den Reigen der für uns wichtigen rheinischen Landesherren schließt ein weltlicher Kurfürst, Karl Theodor von der Pfalz (1770—99) und später auch von Bayern, zugleich Herzog von Jülich und Berg. Er wird uns hier durchweg im Medium seiner territorialistisch und überaus neuerungsfreudig gestimmten Düsseldorfer Regierung beschäftigen, an deren Spitze als Statthalter ein Graf Goltstein [6] steht.

Ende der sechziger Jahre geraten Kölner erzbischöfliche Verwaltung und Nuntius Caprara in einen zunächst lokalen Jurisdiktionskonflikt. „Bei Gelegenheit der Visitation des Weidenbacher Fraterhauses in Köln, die den Erzbischof zu einer gründlichen Remedur der dort herrschenden Mißstände veranlaßt hatte, hatte sich ein Teil der durch die bischöflichen Maßnahmen betroffenen Ordensmitglieder an die päpstliche Nuntiatur gewandt, die dann in wenig kluger und vorsichtiger Weise unter völliger Übergehung der erzbischöflichen Dekrete ihre Verfügungen traf.“ [7]

Amtsdaten der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz von 1500—1800. Köln 1914 (Veröffentlichungen des Kölner Geschichtsvereins E. V. I), 28 f.

[4] L. Ennen, Frankreich und der Niederrhein, oder Geschichte von Stadt und Kurstaat Köln seit dem 30 jährigen Kriege bis zur französischen Okkupation, T. II (Köln und Neuß 1856) 394 398.

[5] Hier und zum folgenden vgl. Otto Mejer, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage I (Rostock 1871) 31 ff.

[6] Harleß in Allgemeine Deutsche Biographie IX 348 ff.

[7] Heinrich Schotte, Zur Geschichte des Emser Kongresses, in: Historisches Jahrbuch XXXV (1914), insbesondere 87.

Der Zwischenfall genügt, den unter der Oberfläche schlummernden Widerstreit der päpstlichen und bischöflichen Gewalt weit über die Grenzen des Erzstiftes hinaus zur lodernden Flamme anzufachen. Umgehend holen die geistlichen Kurfürsten als ärgste Feinde des päpstlichen Zentralismus in Deutschland zum Gegenstoß aus.

Und zwar lassen sie im Herbst 1769 ihre Bevollmächtigten in Koblenz zusammentreten und hier in Anwendung febronianischer Grundsätze — Hontheim selbst führt den Vorsitz und vertritt Kurtrier — ihre Rechte gegenüber der römischen Kurie in 30 Artikeln herausarbeiten. Die Beschlüsse gehen unmittelbar an Joseph II. Dennoch blüht ihnen zunächst kein weithin sichtbarer Erfolg. Bekanntlich kommt es weniger als zwei Jahrzehnte später, 1786, anschließend an die auf Antrag Karl Theodors unternommene Neuerrichtung einer päpstlichen Nuntiatur in München, zu dem noch weitergesteckte, aber im Grunde ähnliche Ziele verfolgenden, in seinen Auswirkungen der großen Kirchengeschichte angehörenden Emser Kongreß.

Fügt man die Koblenzer Verhandlungen von 1769 bedachtsam dem Gang der Zeitentwicklung ein, so sind und bleiben sie ein ernstes, ja, das bemerkenswerteste Vorspiel zum Emser Kongreß. Das macht sie, das macht auch den Kölner Zwischenfall zwischen Max Friedrich und Caprara, der sie angeregt hat, doppelt bedeutungsvoll.

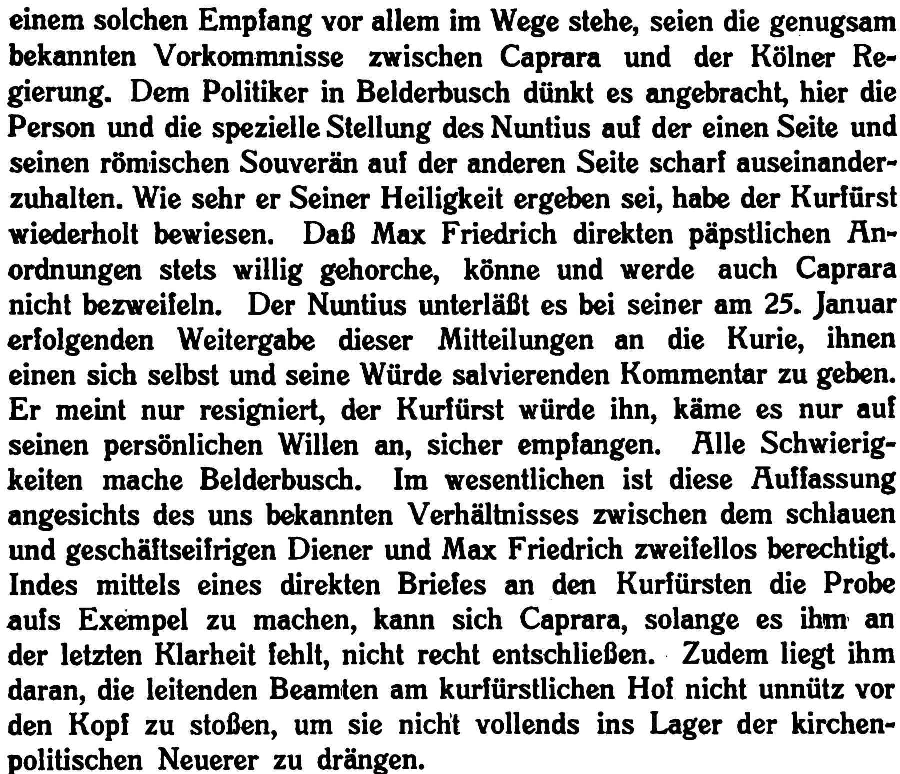
Doch sind es nicht diese Dinge und Entwicklungen als solche, von denen hier berichtet werden soll. Was uns vielmehr auf diesen Seiten beschäftigen wird, ist das konkrete Verhältnis zwischen dem päpstlichen Nuntius in Köln und zwischen den rheinischen geistlichen und weltlichen Kurfürsten samt ihren Regierungen, wie es sich angesichts solcher Gegensätze und unter dem frischen Eindruck der Auseinandersetzungen und Beratungen zu Ausgang der sechziger Jahre gestaltet. Gleichzeitig weitet sich unsere Betrachtung über alle rein örtlichen und persönlichen Momente hinaus zu einer noch umfassenderen und für das Verständnis der kirchenpolitischen Zukunftsentwicklung erheblicheren Frage: Was weiß ein im Deutschland der vorgeschrittenen Aufklärungsära amtierender päpstlicher Nuntius von der kirchlich-religiösen Lage dieser Zeit

insbesondere im deutschen Westen im Bereich und der näheren Umgebung der geistlichen Kurstaaten? Auch darüber mag ähnlich wie für unser eben angedeutetes hauptsächliches und engeres Vorhaben die Untersuchung am Beispiel des Jahres 1770 vorgenommen werden. Steht dieses doch unter dem unmittelbaren Eindruck der Kölner und Koblenzer Dispute und führt so in die Welt der Gegensätze und Ereignisse, die hier in Frage kommen, am besten ein. Erklärlicherweise liefern die im Vatikanischen Geheimarchiv[8] befindlichen Nuntiaturberichte gerade des genannten Jahres für unsere Zwecke reichen Stoff. Es trifft sich günstig, daß 1770 zugleich das erste volle Kalenderjahr der Regierung Papst Clemens' XIV. und damit eines Pontifikats ist, der im Vergleich zum unmittelbar voraufgehenden dem Zeitgeist verhältnismäßig starken Einfluß auf seine Entschließungen gewährt. Übrigens kommt, wovon wir wieder hören werden, gerade im Frühjahr 1770 eine bemerkenswerte erste Fortsetzung zu Febronius in Gestalt einer Verteidigung des sieben Jahre früher erschienenen grundlegenden Bandes der Veröffentlichung heraus.

Natürlich können diese Seiten entfernt nicht alles einbeziehen, was im Verkehr zwischen Nuntius und römischer Kurie einerseits, Episkopat und weltlichen Regierungen anderseits, auch nur während eines einzigen Jahres an Einzelheiten vorfällt oder an Beobachtungen möglich ist. Ich greife etliches aus den mir vorliegenden Materialien heraus und bevorzuge ein wenig diejenigen Vorfälle und Angelegenheiten, die das Jurisdiktionsgebiet Max Friedrichs und das Territorium von Jülich-Berg betreffen und sich in der näheren Umgebung unseres Nuntius abspielen.

Wie steht es zunächst um Capraras Verhältnis zu dem in Bonn residierenden kurfürstlichen Hof Max Friedrichs? Es bleibt in Nachwirkung der Weidenbacher Angelegenheit gespannt. Am 19. Januar bedauert Belderbusch, die persönliche Begegnung mit Max Friedrich, die der Nuntius nachgesucht hat, nicht bewilligen zu können. Sein kurfürstlicher Herr sei schonungsbedürftig. Was aber

[8] Archivio Vaticano Segreto. Nunziatura di Colonia 178. — Ein paar Auskünfte Capraras an die Kurie gibt, sei es in wörtlicher Übertragung, sei es nur inhaltlich, bereits Augustin Theiner, Geschichte des Pontifikats Clemens' XIV. Bd. I (Leipzig und Paris 1853) 277 ff. 408 ff.



einem solchen Empfang vor allem im Wege stehe, seien die genugsam bekannten Vorkommnisse zwischen Caprara und der Kölner Regierung. Dem Politiker in Belderbusch dünkt es angebracht, hier die Person und die spezielle Stellung des Nuntius auf der einen Seite und seinen römischen Souverän auf der anderen Seite scharf auseinanderzuhalten. Wie sehr er Seiner Heiligkeit ergeben sei, habe der Kurfürst wiederholt bewiesen. Daß Max Friedrich direkten päpstlichen Anordnungen stets willig gehorche, könne und werde auch Caprara nicht bezweifeln. Der Nuntius unterläßt es bei seiner am 25. Januar erfolgenden Weitergabe dieser Mitteilungen an die Kurie, ihnen einen sich selbst und seine Würde salvierenden Kommentar zu geben. Er meint nur resigniert, der Kurfürst würde ihn, käme es nur auf seinen persönlichen Willen an, sicher empfangen. Alle Schwierigkeiten mache Belderbusch. Im wesentlichen ist diese Auffassung angesichts des uns bekannten Verhältnisses zwischen dem schlauen und geschäftseifrigen Diener und Max Friedrich zweifellos berechtigt. Indes mittels eines direkten Briefes an den Kurfürsten die Probe aufs Exempel zu machen, kann sich Caprara, solange es ihm an der letzten Klarheit fehlt, nicht recht entschließen. Zudem liegt ihm daran, die leitenden Beamten am kurfürstlichen Hof nicht unnütz vor den Kopf zu stoßen, um sie nicht vollends ins Lager der kirchenpolitischen Neuerer zu drängen.

Persönlich bleibt Caprara also von dem Kurfürsten, dessen unmittelbarer Nachbar er ist und unter dessen landesherrlichem Schutz er seine Rechte ausübt, völlig abgesperrt. Dennoch hält er indirekte Fühlung, beobachtet das Privat- und öffentliche Leben Max Friedrichs und in etwa auch das seiner Amtsbrüder nach der kirchlichen wie nach der politischen Seite hin und verwertet die gewonnenen Eindrücke jeweils in seinen dienstlichen Berichten.

Charakteristisch erscheint der folgende Fall, den er am 12. April nach Rom bekanntgibt. Eines Tages habe man ihm als Nuntius gegenüber behauptet, Max Friedrich halte sich keinen Beichtvater mehr. Beweis: Der amtliche „Cöllnische Hof-Calender", der jährlich die ganze Beamtenschaft des Kurstaates bis hin zum untergeordnetsten Funktionär verzeichne. Dieser Hof-Calender gebe nun bezüglich des kurfürstlichen Beichtvaters 1768 und vorher ausdrücklich an: „Beichtvater fehlt". Seit 1769 sei zwar die altgewohnte Rubrik

„Beichtvater“ wieder eingeführt, aber im Unterschied zu früher leer gelassen. Caprara vermochte den Fragesteller, wie er versichert, in dieser Angelegenheit gleich aufzuklären. Die Angaben über den Hof-Calender träfen zu. Ja, die Änderung von 1769 sei sein eigen Werk; es habe übrigens sehr vorsichtigen Vorgehens bedurft, auch sie nur durchzusetzen. Doch führe auch sie irre. Denn in Wirklichkeit habe sich Max Friedrich alsbald nach dem Tode des Seelenführers seiner ersten Regierungsjahre, eines Kapuziners, nach einem neuen Beichtvater umgesehen. Die Wahl sei damals auf seinen Generalvikar gefallen. Aber nur wenige wüßten darum; namentlich gewisse außerkirchliche Kreise seien infolge der Lücke im Hof-Calender stutzig geworden. Der Nuntius erhärtet diese letzte Behauptung der Kurie gegenüber durch ein Düsseldorfer Schreiben vom 8. April, das er seinem Bericht gleich beifügt. Das Schreiben erzählt, ein Mülheimer Prediger habe der Beichtvaterfrage Max Friedrichs dadurch besondere Ehre angetan, daß er die Sache von der Kanzel herab erwähnte und als einen ersten Schritt zur dogmatischen Verständigung zwischen Katholiken und Protestanten freudig begrüßte. Manche Feiertage — so etwa habe der Prediger seine Zuhörer belehrt — würden in Zukunft fortfallen [9], sogar die Ohrenbeichte werde abgeschafft. Im Bonner Hof-Calender stehe schon heute „Beichtvater fehlt“. Genau denselben Vermerk hat man übrigens nach Angabe dieses Predigers auch im Mainzer Almanach lesen können [10]; doch ist Caprara vorläufig hier über den Zusammenhang nicht näher orientiert. Er teilt aber im Anschluß an seine bisherigen Nachrichten noch mit, jüngst habe der Tod den Trierer Kurfürsten seines Beichtvaters, eines Jesuiten, beraubt, und berichtet am 20. Mai, Joseph Emmerich von Mainz beichte bei einem Dominikaner [11]. Max Friedrich pflege, während er in Münster residiere, was fast das halbe Jahr hindurch der Fall sei, die Beichte ähnlich wie einstmals in Bonn bei einem alten Kapuziner abzulegen. Im „Cöllnischen Hof-Calender“ bleibt es trotz aller dieser hoch-

---

[9] Vgl. darüber gleich unten.

[10] Die Annahme stimmt nicht; im „Kurmainzischen Hof- und Stats-Calender“ für 1770 und 71 ist ausdrücklich ein Kapuziner als kurfürstlicher Beichtvater angeführt.

[11] In Wirklichkeit bei einem Kapuziner. Vgl. die vorige Anmerkung.

notpeinlichen Erörterungen des Nuntius bei dem 1769 eingeführten Brauch: Jahr für Jahr prangt in der Reihe der Hofchargen zum Beispiel der kurfürstliche Prediger mit vollem Namen, während die Rubrik für den Beichtvater verwaist ist [12].

Auch sonst befassen sich Capraras Berichte gerne mit persönlichen Angelegenheiten der hohen Prälatur nebst Umwelt, üben an ihrem Verhalten oder ihren Maßnahmen ohne viel Worte eine deutliche Kritik oder werfen wenigstens Schlaglichter auf ihr kirchliches oder politisches Charakterbild.

So geht es am 11. März um einen Bruder des Kurfürsten Emmerich Joseph, der Großkämmerer in Bonn gewesen ist und hier unlängst das Zeitliche gesegnet hat. Caprara berichtet nun, er habe sich trotz Stellung und Verwandtschaft der Sterbesakramente bis in sein letztes Stündlein hinein ausdrücklich geweigert. Gewissen Verleumdern, so setzt er nicht ohne Ironie hinzu, sei aber die Sache gerade recht gekommen; sie benutzten sie nun zu bösen Pasquillen auf den Bruder des Verstorbenen auf dem Kurstuhl.

Ein ander Mal, in einem Schreiben vom 15. April, erzählt der Nuntius, der Kölner Kurfürst werde am unmittelbar bevorstehenden Weißen Sonntag einen neuen Weihbischof konsekrieren. Der Weihbischof und der Generalvikar, vielleicht auch der Offizial, müßten die Verpflichtung eingehen, ihren Wohnsitz in Bonn zu nehmen, damit der wirtschaftliche Aufwand der Herren und ihrer Hausgenossen der Stadt Bonn zugute komme.

Am 24. Mai erörtern unsere Berichte ein neues Steueredikt, das den Interessen des Kölner Klerus dienen soll, ihn aber auch wirtschaftlich belastet, und das bereits eine lebhafte Debatte zwischen den Regierungen von Köln und Düsseldorf heraufbeschworen hat. Gemeint ist offenbar der erzbischöflich kölnische Runderlaß vom 1. Dezember 1769, in dem der Klerus aufgefordert wird, zehn Jahre lang ein Hundertstel seiner Einkünfte für ein großes in Köln zu errichtendes Priesterhaus aufzuwenden [13]. „Ich wage", so etwa schließt Caprara seine Betrachtung, den Kölner Kurfürsten doch wohl passiver und regierungsfremder einschätzend als er wirklich ist, „mit Bestimmtheit zu sagen, daß Max Friedrich diesen Erlaß nicht kennt

[12] Mir liegt speziell die Ausgabe von 1774 vor.
[13] Vgl. Theiner 279.

und daß man möglichst alle Personen von ihm fernzuhalten sucht, die ihn etwa aufklären könnten."

Der oben erwähnte Mülheimer Prediger streifte schon einmal das Feiertagsproblem. Damit ist ein Thema angeschnitten, das zu den am meisten erörterten der Aufklärungszeit zählt [14]. Längst vor 1770 praktisch geworden, reflektiert diese Frage auch noch in unseren weiteren Berichten und vermag auch ihrerseits zur Aufhellung der Beziehungen zwischen der Kurie, ihrem Kölner Vertreter und den rheinischen Erzbischöfen beizutragen. Am 11. März weiß Caprara zu melden, gewisse Reformen, an denen Emmerich Joseph arbeite, nicht zuletzt ein die Feiertagsfrage betreffender Erlaß von ihm, gäben bösen Zungen viel Gesprächsstoff. Vier Tage später sendet der Nuntius eine lateinische Übersetzung dieser Mainzer Festtagsordre sowie das Original des entsprechenden Trierer Erlasses ein, am 25. März das Mainzer Original und eine Übertragung der Parallelverfügung Max Friedrichs, endlich am 6. Mai auch diese im Original. Nachdrücklich stellt er fest, daß die Erlasse von Mainz und Trier nicht etwa an die päpstlichen Indulte, ohne die sie nach kurialistischer Auffassung völlig in der Luft schweben, anknüpfen, daß sie ihnen vielmehr zeitlich vorangehen [15]. „Als mir geschrieben wurde, diese beiden Erzbischöfe hätten eine Reihe von Feiertagen aufgehoben, nahm ich, da sie entsprechende Gesuche an den Papst nicht eingereicht hatten, als sicher an, daß es auf Grund bereits in ihren Händen befindlicher Indulte geschehen sei, und hielt es deshalb nicht für notwendig, die Sache Ew. Eminenz zu unterbreiten." Caprara fügt „eine verbindliche, wenngleich nicht eigenhändige Antwort" des Kölner Kurfürsten auf das ihm überreichte römische Festtagsbreve bei. Der Nuntius soll in Rom zum Ausdruck bringen, in wie hohem Grade verehrungswürdig eine jede päpstliche Kundgebung für Max Friedrich ist. Ein neuer Beleg dafür, daß es Belderbusch an äußerer Devotion dem Hl. Stuhl gegenüber nie fehlen lassen will! Am 22. April würde es Caprara an sich begrüßen, daß Trier und Mainz

[14] Vgl. insbesondere Engelhard Eisentraut, Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters (Würzburg 1914) 187 ff. Eisentraut gibt die Einzeldaten allerdings nur unvollständig.

[15] In der Tat erging beispielsweise der Festtagserlaß Emmerich Josephs am 23. Dezember 1769, das entsprechende päpstliche Breve am 7. Februar 1770.

eine Abänderung ihrer früheren Feiertagserlasse auf Grund des päpstlichen Indults vornehmen möchten. Man dürfe aber mit einem solchen Schritt in Anbetracht der Tagesströmungen nicht ernstlich rechnen, zumal bis jetzt nichts dergleichen geschehen sei. Von seiten der Nuntiatur in diesem Falle also neben aller Betonung päpstlicher Ansprüche ein gewisses aufgeschlossenes Verständnis für die geistige Physiognomie der Zeit und eine immerhin bemerkenswerte praktische Nachgiebigkeit gegenüber den Selbständigkeitsbestrebungen der rheinischen Erzbischöfe.

Mehr noch als aus allen bisher gestreiften dürfte aus solchen Berichten unseres Nuntius zu lernen sein, die auf die kirchenpolitischen Dispute über die Rechte des Päpstlichen Stuhles einerseits, der Bischöfe anderseits, unmittelbar eingehen.

Am 18. Februar äußert sich Caprara einmal im Zusammenhang darüber, wie es um die kirchenpolitischen Anschauungen an den geistlichen Höfen, insbesondere von Mainz und Köln, nach seinen Beobachtungen steht. Deckt sich sein Urteil dabei im ganzen mit demjenigen, das auch unsere moderne Literatur beherrscht und das oben einleitend aus ihr übernommen wurde, so kann es doch anderseits eine gewisse persönliche Prägung nicht verleugnen. Auch der Nuntius würdigt jeden der kurfürstlichen Höfe in bezug auf die ihn beherrschende allgemeine und kirchenpolitische Weltanschauung als Größe für sich, als ausgesprochene Individualität. Emmerich Joseph bekenne sich bis in alle Folgerungen hinein zum System des Febronius. Vor allem komme es ihm auf seine eigenen Rechte als deutscher Primas an. Aber das volle Vertrauen seiner geistlichen Mitbrüder genieße er nicht. Für sich selber sähen diese keinen Weg, der Vorzüge teilhaftig zu werden, die ihnen das febronianische System verspreche. Sie fürchteten, im Fall seiner Einführung trotz des Regiewechsels im Grunde in der bisherigen Abhängigkeit zu bleiben, des römischen Joches ledig zu werden, dafür aber ein neues Mainzer Joch vor sich aufgerichtet zu bekommen. Was insbesondere Max Friedrich angehe, so sei er längst nicht der Mann, selbständig Neuerungen zu ersinnen. Er werde nicht einmal an Schritten, die etwa von anderer Seite in seinem Amtsbereich unternommen würden, aktiv Anteil nehmen, ihnen allerdings auch keinen Widerstand entgegensetzen. Von Clemens Wenzeslaus erwähnt Caprara im ein-

zelnen hier nur, sein Mainzer Nachbar habe ihn während der letzten Sedisvakanz des Päpstlichen Stuhles stark gedrängt, es in Trier den Mainzer Reformen gleichzutun.

Caprara sucht nun den ihm unwillkommenen Einfluß Emmerich Josephs auf Kurtrier — und damit streifen wir einen neuen Punkt seines Aktionsprogramms — durch keinen anderen als Hontheim zu bekämpfen, mit dem er persönlich Fühlung hält. Und zwar datiert diese Fühlung von einem Besuch des Nuntius am kurtrierischen Hof in Koblenz im Jahre 1768 [16]. Caprara ist hier des hohen Ansehens innegeworden, das Hontheim als Kirchenpolitiker genießt. So hat auch er sich lebhaft um ihn bemüht. Die Folge war, daß zwischen beiden Männern ein reger Gedankenaustausch einsetzte, der nachher auch schriftlich seine Fortsetzung fand. Rühmend gedenkt der Nuntius der liebenswürdigen Haltung Hontheims während der Sedisvakanz des Päpstlichen Stuhles. Damals habe es der Weihbischof bezüglich der Haltung Kurtriers nicht bei beruhigenden Versicherungen bewenden lassen, sondern seine Zusagen an ihn trotz aller Mainzer Einflüsterungen auch wahrgemacht. Kurtrier habe sich der Neuerungen in jenen Wochen wirklich enthalten. Hontheim „hatte mir auch versprochen, hier auf der Durchreise einige Tage mein Gast zu sein, und würde sich seiner Absicht sicher erinnern, wenn er es nicht um jeden Preis vermeiden wollte, mit mir über gewisse Fragen des Zeremoniells oder sogar über allgemeine Reformpläne in Erörterungen zu geraten". Der Trierer Prälat hat, wie diese letzten Zeilen schon erwarten lassen, den Weg nach Köln zum Nuntius hin auch in der Folge nicht mehr gefunden [17].

Im Brief vom 18. Februar, mit dem wir uns hier beschäftigen, ergeht sich der Nuntius auch über Hontheims so viel genanntes Buch. Trotz aller persönlichen Beziehungen zum Weihbischof kennzeichnet er es geradezu als eine nichtswürdige Leistung und verschärft diese Kritik noch durch den Zusatz, seine beiden unmittelbaren Vorgänger in der Nuntiatur hätten dem Machwerk gegenüber mit dem Ausdruck ihrer Verachtung nie zurückgehalten. Doch wird uns dies Urteil im Munde Capraras erst voll verständlich, wenn wir mit ihm sein Eingeständnis vom 8. Februar vergleichen, es sei die Autor-

[16] Vgl. die Schilderung bei O. Mejer, Febronius (Tübingen 1880) 73 ff.
[17] Mejer, Febronius 76.

◆◆

frage trotz vieler Nachforschungen immer noch als offen zu betrachten. Selbst das Druckmanuskript des Buches biete keinerlei Anhaltspunkte, habe sich doch der Verfasser zu seiner Niederschrift vorsichtshalber einer fremden Hand bedient. Am 22. März vermutet Caprara gar, daß das Werk von mehreren Gelehrten ausgegangen sei, von Hontheim und dem Trierer Professor Neller; letzterer verrate sich durch seinen Stil. Übrigens habe jüngst auch ein Minister des Kurfürsten von der Pfalz das literarische Problem Febronius behandelt, und zwar mit dem Ergebnis, daß das ursprüngliche Buch von Neller stamme. Wer dächte bei einem Caprara bekannten Pfälzer Minister nicht unwillkürlich an Goltstein in Düsseldorf, mit dem den Nuntius so manche dienstliche Angelegenheit verbindet? Als Verfasser der in Gestalt einer Fortsetzung zu Febronius gerade neu erscheinenden Verteidigung gegen die Kritiker des Bandes von 1763 spricht Caprara den Domherrn und Professor Hillesheim in Köln an. Hillesheim hat bekanntlich als Vertrauensmann Max Friedrichs an den Koblenzer Konferenzen von 1769 teilgenommen. Mehrfach notieren unsere Berichte, daß der neue Febronius entweder kurz vor dem Erscheinen stehe oder soeben ausgegeben sei. Am 21. Januar wird er den letzten Nachrichten aus Frankfurt zufolge nicht vor Ende Februar erscheinen können, da einzelne Stellen des Manuskripts noch einmal durchgearbeitet werden müßten. Am 8. März meldet Caprara, daß das Buch nunmehr erschienen ist. Der Nuntius will das erste Exemplar, dessen er habhaft werden kann, nach Rom schicken und erwartet am 15. März zu gewissen Schritten noch päpstliche Weisungen. „Was die Universität Köln und deren Verdammung des ersten Teils betrifft, so werden Ew. Eminenz geruhen, mir die Meinung des Heiligen Vaters bekanntzugeben." Am 29. März liegt bei Caprara eine Mitteilung des Wormser Weihbischofs von Scheben vor, der neue Febronius sei nun auch nach Wien gelangt und werde dort einer Prüfung unterworfen, was aber auf die Schicksale des Buches im öffentlichen Verkehr ohne Einfluß bleibe.

Der nämliche Weihbischof von Scheben, der nach einer anderen Nachricht den Druck dieser Fortsetzung zu Febronius überhaupt hat verhindern wollen [18], ist zugleich ein Hauptgewährsmann Capraras

[18] Vgl. Mejer, Febronius 91.



in Sachen der Reformabsichten der geistlichen Höfe mit besonderer Berücksichtigung ihrer Haltung zu den Nuntien. Ein belangreicher Brief von Schebens geht bei Caprara am 25. Januar oder unmittelbar vorher ein. Das Schreiben verbreitet sich in etwas orakelhafter Weise über gewisse Neuerungen bezüglich einer Enzyklika, die Caprara in Ausführung eines päpstlichen Befehls kurz vorher den Ordinarien übersandt hat. Gemeint ist die Antrittsenzyklika Clemens' XIV. vom 12. Dezember 1769. Scheben, glaubt Caprara, schiene sagen zu wollen, die Kirchenfürsten hätten die Annahme der Enzyklika aus seinen Händen abgelehnt. Im Gegensatz zu dieser Meldung stellt er fest, die Enzyklika sei ihm von keinem der Kurfürsten zurückgesandt worden; Max Friedrich habe ihm ihren Empfang sogar in verbindlicher Form bestätigt. Der Nuntius fühlt sich trotz dieser für ihn relativ günstigen Sachlage durch von Schebens Andeutungen in bezug auf Trier und Mainz beunruhigt. Er antwortet seinem Gewährsmann daher, die intime Fühlung, die der Weihbischof anerkannterweise zu den Höfen von Mainz und Trier unterhalte, spreche dafür, daß er zutreffend unterrichtet sei; er möge nun auch die Güte haben, seine Informationen ganz klar zu fassen. Gleichzeitig holt Caprara unter der Hand direkte Auskünfte von Mainz und Trier ein, wie er sie ähnlich schon mehrfach bezogen hat. Auch läßt er sich mündlich von einem auswärtigen Gewährsmann den lebhaften Wunsch der geistlichen Kurfürsten bestätigen, die Jubiläumsbulle, die der Papst, wie üblich, anläßlich seiner Thronbesteigung erlassen hat, unter Ausschaltung des Nuntius für den Niederrhein [19] als Mittelsperson zu erhalten. Umgekehrt reden seine eigenen Nuntiaturregister, die er auf geeignete Präzedenzfälle durchgesehen hat, einer Übersendung durch den Nuntius das Wort. Am 28. Januar liegt dann schon das erwartete neue Schreiben von Schebens vor. Der Weihbischof entschuldigt sich jetzt, eine Nachricht weitergereicht zu haben, die zwar von vertrauenswerter Seite stammte, aber die letzte Sicherheit doch vermissen ließ. Er gibt sie in jeder Beziehung preis. Gegenwärtig denke man, wie er höre, durchaus anders. „Ich bin daher", folgert Caprara, „ganz ruhig, obwohl ich von den Kurfürsten von Trier und

[19] So heißt der Kölner Nuntius zum Unterschied vom Nuntius für den Oberrhein in Luzern.

Mainz noch keine Nachricht habe." Emmerich Joseph habe mehr als einen Kölner Nuntius, unter anderem seinen unmittelbaren Vorgänger, nie einer Antwort gewürdigt. Ihm selber sei es dank seinen freundschaftlichen Beziehungen zu Brüdern des Kurfürsten sowie zu einem Mainzer Minister anfangs besser gegangen. Aber seit seinem unseligen Streit mit Max Friedrich, jetzt schon ein volles Jahr lang, beobachte Emmerich Joseph auch ihm gegenüber völliges Schweigen. Am 11. März muß Caprara Klage führen, daß auch Clemens Wenzeslaus die Jubiläumsbulle noch immer nicht zurückgesandt hat. Der Trierer Kurfürst sei, so meint der Nuntius, hier einmal energische Worte findend, auf alle nur mögliche Weise, nötigenfalls unter Zuhilfenahme Hontheims, zu einer Antwort zu bewegen. Die Mainzer Mißachtung vor amtlichen Sendungen der Nuntiatur dürfe nicht auch auf ihn noch übergreifen. Erleichtert bucht der Bericht vom 22. März den inzwischen erfolgten Eingang der Trierer Antwort. Nicht deshalb, wird mit Entschiedenheit betont, habe Clemens Wenzeslaus so lange geschwiegen, weil er sich über päpstliche Anordnungen als solche erhaben dünke, oder, weil er für seine Diözesanen auf die geistigen Schätze des Jubiläums verzichten wolle. Vielmehr solle sein Verhalten nur dafür eine Bekundung sein, daß er Amt und Funktionen des Nuntius nicht anerkenne. Noch rücksichtsloser in dieser Hinsicht, muß Caprara weiter melden, habe der Kurfürst von Mainz gehandelt. Er habe jetzt die römischen Dokumente nebst den von der Nuntiatur zu ihnen ausgefertigten Begleitschreiben einfach zurückgesandt. Nach Capraras Bericht vom 19. Februar will übrigens auch Franz Joseph von Speyer die Jurisdiktionsgewalt der Nuntien aufgehoben wissen.

Caprara läßt es aber, was das Verhältnis der deutschen Kirche und ihrer Hirten zur römischen Kurie betrifft, nicht immer bei bloßen Tatsachenberichten oder allgemein gehaltenen Klagen bewenden. Am 18. Februar rafft er sich auch einmal zu positiven Vorschlägen auf, die Stimmung in Deutschland für den Päpstlichen Stuhl zu gewinnen und zugleich die wankende Stellung der deutschen Nuntien zu festigen. Er geht dabei wieder von den Schäden und Schwierigkeiten aus, mit denen die Kirche in Deutschland rechnen müsse. Arge Mißstände seien nun einmal nicht zu leugnen. Teils läßt sie der Nuntius in einer gewissen Spielart von nationalem Egoismus wur-

zeln, teils lediglich der Zeitlage entsprechen. Sogar kleinstaatliche Minister wollten sich dem Hl. Stuhl so recht nicht mehr unterordnen. Wie könne da nun Abhilfe geschaffen werden? Zunächst, indem man einen starken Gegendruck ausübe, wozu Rom ja auf Verlangen stets bereit sei. Empfehle sich aber nicht noch mehr ein indirektes Vorgehen? Könne man nicht in den Fällen, wo Glieder der deutschen Kirche sich um Gnadenbezeigungen des Hl. Vaters bewürben, gewisse Gegenforderungen erheben? Dies wenigstens dann tun, wenn sie trotz aller febronianischen Neigungen doch jede mehr oder minder odiöse Angelegenheit eilfertig von sich abwälzen und möglichst die päpstliche Autorität mit ihr belasten wollten, wie es etwa beim Einziehen von Klostervermögen zu beobachten sei? Alle solche Vorgänge gelte es festzustellen, alle solche Schwächen zu erspähen und namentlich unter Zuhilfenahme der Nuntien für den Hl. Stuhl zu verwerten. Das würde zweifellos so manchen Reformgedanken töten und anderseits die Zuneigung der Gutgesinnten gewaltig stärken.

Sehr besorgt um die päpstliche Autorität, die mit der eigenen ja im letzten Grunde eng zusammenhängt, zeigt sich Caprara auch in folgendem Einzelfall. Zwei Basilianermönche rüsten, mit Breven Clemens' XIII. ausgestattet, zu einer Generalkollekte in norddeutschen Diözesen. Zu ihrer Rundreise benötigen sie eines Ausweises der Kölner Nuntiatur. Caprara zögert nun, wie er am 11. März hervorhebt, trotz der unzweifelhaften Echtheit der vielen Breven, die die Mönche mit sich führen, ihnen diesen Ausweis auszustellen. Denn ohne ausdrückliche päpstliche Weisung, ihrem Verlangen zu entsprechen, wolle er nicht daran mitschuldig werden, daß die Breven an Gott weiß welchen Stellen präsentiert würden und dabei vielleicht in die unrechten Hände kämen.

Capraras vordringlichste Sorge, sich als Nuntius seitens der Bischöfe mißachtet oder übergangen zu sehen, bestimmt sein Verhalten immer wieder mit. Dafür ein neues Beispiel.

Im Anschluß an eine Klostervisitation begehrt Franz Christoph von Speyer vom Dominikanerprovinzial seiner Bischofsstadt die Prozeßakten einer bestimmten Nonne. Der Provinzial weigert sich, sie auszuhändigen und bringt die Sache an den Kölner Nuntius. Caprara aber hält sich zunächst passiv. Der Speyerer Fürstbischof,

◆◆◆

so schreibt er am 8. April zu seiner Rechtfertigung nach Rom, sei der Verabredung der geistlichen Kurfürsten beigetreten, den Nuntius nicht anzuerkennen. Begierig würde er jede Gelegenheit ergreifen, seine Willensäußerung durch die Tat zu bekräftigen, und daher sicher eine ihm von der Nuntiatur zugehende Zuschrift unbeantwortet lassen. Jedenfalls dürfe sich der Vertreter des Papstes einer so peinlichen Lage nicht aussetzen, wie sie ihm hier drohe. Die Angelegenheit dieser Speyerer Nonne ist offenbar der nämliche Fall, von dem auch Capraras Bericht vom 20. Mai eingehend handelt. Nur soviel sei hier erwähnt, daß Franz Christoph unterdes den Dominikanerprovinzial zur Eröffnung des Prozesses aufgefordert, der Provinzial aber auf dies Ersuchen hin beschwerdeführend den Nuntius angerufen hat. Der Ordensobere will so von sich aus feststellen, daß der Nuntius oder der Hl. Stuhl, nicht aber der Bischof, Appellationsinstanz ist. Caprara rät dem Provinzial, die Sache möglichst lange hinzuziehen, und zeigt sich später auf seinen Rat sehr stolz. Denn nur dank ihm ist der Streitfall bis zum Tode Franz Christophs liegen geblieben und damit ganz von selbst ohne jedes Auftrumpfen eines Rechtsstandpunktes aus der Welt gekommen.

Der starke Drang der Aufklärungsära, gerade im Klosterwesen nach dem Rechten zu sehen, das Mönchtum einzuschränken oder wenigstens dem Zeitgeist anzugleichen, macht sich auch sonst in Capraras Berichterstattung geltend und ruft den Nuntius in mehreren Fällen auf den Plan.

Laut Schreiben vom 7. Juni ist er tags zuvor mit einem der Düsseldorfer Regierung Karl Theodors angehörigen Grafen Hompesch zusammen gewesen und hat von ihm erfahren, seine Behörde habe auf die Initiative Goltsteins hin einen für die Bettelorden folgenschweren Beschluß gefaßt. In Jülich-Berg werde viel zu viel von Ordensleuten terminiert. Und zwar kämen die Sammler zum erheblichen Teil von außerhalb, namentlich aus den Landstrichen um Köln, Aachen und Lüttich. Um diesem Mißstand abzuhelfen, werde man von nun an den Mitgliedern fremder Konvente das Almosensammeln in Jülich-Berg rundweg verbieten. Mitglieder bedürftiger einheimischer Konvente sollten auf einen begrenzten Bezirk beschränkt, genügend fundierte einheimische Konvente aber wie fremde behandelt werden. Caprara hat seinem Schreiben nach Rom zufolge

dem Grafen Hompesch gegenüber energisch bestritten, daß eine solche Maßnahme berechtigt sei. Auch die Mendikanten aus jülich-bergischen Klöstern dächten nicht daran, beim Betteln etwa an der Landesgrenze kehrt zu machen und aus den Nachbarterritorien fortzubleiben. So gleiche sich doch das Betteln landfremder Mönche in Jülich-Berg mit demjenigen jülich-bergischer Mönche in den Nachbargebieten im ganzen ziemlich aus. Der Einwand hätte, auch wenn er früher gekommen wäre, auf Hompesch kaum einen starken Eindruck gemacht. Jedenfalls ist die strittige Verordnung im Moment der Unterredung zwischen Caprara und Hompesch längst beschlossen, so daß sie jetzt auch andere wie der Nuntius nicht mehr aus der Welt schaffen können. Wenige Wochen später, am 1. Juli, erhält sie schon praktische Geltung, den Bettelorden noch weit stärkere Einschränkungen auferlegend, als es der hier benutzte Vorbericht Capraras andeuten konnte [20].

Bezeichnend für die Behandlung der Orden in Jülich-Berg und die Rolle unseres Nuntius bei den einschlägigen Vorkommnissen ist auch der Fall der Franziskaner-Observanten von Heinsberg. Deren Konvent zählt zur Ordensprovinz Flandern und besteht zum Teil aus Patres, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind und daher in Heinsberg und Umgebung Volksseelsorge nicht ausüben können. Die Düsseldorfer Regierung betrachtet dies mit Recht als Mißstand und ruft nun angeblich dieses Mißstandes halber Caprara an. Sie beantragt nicht nur beim Nuntius, diejenigen Konventualen, die kein Deutsch verstehen, abzustoßen, sondern auch den Konvent selbst aus seinem bisherigen Provinzialverband loszulösen und an die rheinische Ordensprovinz zu überweisen. Caprara zeigt sich der Anregung geneigt und setzt sich für sie, wie er am 19. Juli nach Rom berichtet, beim zuständigen Generalkommissar des Ordens ein. Entspreche es ja nur der Billigkeit, daß Mönche, die von den Almosen des Volkes lebten, ihm auch Dienste leisten könnten. Und daß der Konvent gewisse Mitglieder abgebe, erscheine schon deshalb erwünscht, weil ja nicht nur Mitglieder ausländischer Konvente, sondern, wie wir hier zu dem eben Gehörten noch hinzu erfahren, überhaupt aus dem Ausland stammende Mönche vom Terminieren in

[20] Vgl. Theiner 411.

◆◆

Jülich-Berg ausgeschlossen seien. Entsprechend gehalten ist der Bescheid, der seitens des Nuntius nach Düsseldorf ergeht. Gerne willfahre er der an ihn gerichteten Bitte. Auch sollten, falls es mit den Absichten der Regierung in Einklang stehe, alsbald vier deutschsprechende Franziskaner nach Heinsberg überwiesen werden. Düsseldorf erklärt sich denn auch speziell mit diesem letzteren Plan einverstanden, so daß der Überweisung laut Bericht vom 26. Juli an sich nichts mehr im Wege ist. Aber da verschiebt sich für Caprara in zwölfter Stunde nicht unwesentlich die ganze Sachlage. Was er jetzt plötzlich alles an der Kirchenpolitik des Grafen Goltstein wahrnimmt, macht ihn in hohem Grade stutzig und veranlaßt ihn auch noch zu Privaterkundigungen über die tieferen und eigentlichen Beweggründe des Düsseldorfer Regierungshauptes im Falle Heinsberg. Aus diesen Erkundigungen reift ihm dann die Überzeugung, daß es mit dem angeblichen Interesse der Regierung an einer ersprießlichen Seelsorge in Heinsberg und Umgebung so weit nicht her ist. Sie argumentiere in Wirklichkeit nur politisch und setze sich aus rein politischen Erwägungen heraus zum Ziel, den Heinsberger Konvent aus dem Verband der Ordensprovinz Flandern loszubekommen. Im Banne der neuen Erkenntnis deckt nunmehr auch der Nuntius seine eigenen Karten viel weitergehend auf, als er es bis jetzt für angebracht gehalten hat. Er bekennt, innerlich nur die Überweisung von vier deutschsprechenden Mönchen nach Heinsberg und zwar aus der Erwägung heraus begünstigt zu haben, so alle grundsätzlichen Fragen offen zu lassen und dem Generalkommissar Muße zu gewähren, sich in Düsseldorf für das Verbleiben des Konvents im bisherigen Provinzialverband zu verwenden. Eine Abtrennung von dem Brabanter, zu Österreich gehörigen, Gebiet könne ja auch leicht die üble Folge haben, daß man nunmehr auf österreichischem Boden den Mönchen aus Jülich-Berg das Almosensammeln verbieten werde, zumal bei dem Zwischenfall Heinsberg vermutlich nationale Reibungen zwischen den zu Österreich gehörenden und den rheinisch fühlenden Ordensleuten mit im Spiele seien. Hinzu kämen noch die Gegensätze der einzelnen am Rhein gelegenen Staaten untereinander. Die rheinische oder Kölner Franziskanerprovinz umfasse 26 Konvente. Und zwar Konvente, die sich politisch zum nicht geringen Teil in außerkölnischen Territorien, wie Kurmainz, oder in freien

◆◆

Reichsstädten befänden. Acht Konvente lägen im Machtbereich des Kurfürsten von der Pfalz, unter ihnen Heinsberg. Würden nun die Düsseldorfer Forderungen zugunsten Heinsbergs erfüllt, so müsse man damit rechnen, daß jedes einzelne Territorium auf Selbständigkeit seiner Konvente dränge. Lockerung der Ordensdisziplin und sonstige Wirrnisse würden die Folge sein. Wir sehen also: Auch dieser Streit um Heinsberg gipfelt im Gegensatz zwischen innerkirchlichen und landesherrlichen Interessen, zwischen Universal- und Territorialprinzip. Er endet überraschenderweise mit einem Ausgleich. Abgesehen davon, daß unserem Nuntius jetzt über die letzten Motive Goltsteins die Augen aufgegangen sind, zeigt sich die Bevölkerung von Heinsberg und Umgebung durch das Gerücht von der Loslösung des Heinsberger Konvents aus der Provinz Flandern ernstlich beunruhigt. So drängt denn der Legat, auf römische Instruktionen gestützt, den Düsseldorfer Statthalter, seine Hauptforderungen fallen zu lassen. Aber erst am 2. September kann Caprara alle Schwierigkeiten als behoben, den Fall als erledigt erklären. Auf das Loslösungsprojekt wird verzichtet; die vier Patres aus der rheinischen Provinz werden wieder aus Heinsberg abberufen. Dafür verpflichtet sich die flandrische Franziskanerprovinz, in Heinsberg stets eine entsprechende Zahl von deutschsprechenden Mönchen zu unterhalten.

Auch abgesehen vom Falle Heinsberg beansprucht die Regierung des Grafen Goltstein die rege Aufmerksamkeit des Nuntius. So, wenn sie die Absicht zeigt, soweit es an ihr liegt, seit alters bestehende klösterliche Kommunitäten, in denen Töchter des Adels oder auch Jungfrauen bürgerlicher Herkunft Aufnahme zu finden pflegen, in einfache Stiftsdamen-Kapitel umzuwandeln. Goltstein schreibt hierüber, wie die uns vorliegenden Mitteilungen schließen lassen, unter Umgehung des päpstlichen Vertreters in Köln nach Rom. Aber seine Rechnung ist ohne die richtige Einschätzung von Nuntius und Kurie gemacht. Caprara gibt ihm, wenn wir auch hier den eigenen Bericht des Nuntius vom 15. April an den Hl. Stuhl zugrunde legen dürfen, gehörig Bescheid. Der Statthalter trage Pläne vor, auf die der Papst von vornherein nur höchst widerwillig eingehe, Pläne, die es dem Heiligen Vater in hohem Grade erschweren müßten, wirklichen Unzuträglichkeiten zu

Leibe zu rücken, auch von ihm selber empfundene Mißstände zu bekämpfen. Vor dem tief religiösen Sinn Karl Theodors habe er, der Nuntius, die höchste Achtung. So müsse laut dagegen Einspruch erhoben werden, daß man ein Ansuchen wie das diesmal vorliegende mit dem Namen des Kurfürsten zu decken suche. Caprara schmeichelt sich, auf Goltstein mit seiner Apostrophe einen tiefen Eindruck gemacht zu haben. Der Statthalter habe sich bei ihm für seinen Vorschlag entschuldigt und die Versicherung abgegeben, dem Hl. Stuhl in keiner Weise zu nahe treten zu wollen. Auch habe er eine neue Denkschrift in Aussicht gestellt. Es reue ihn jetzt, sein erstes Promemoria ohne Caprara entworfen oder es dem Nuntius nicht wenigstens vor der Absendung nach Rom vorgelegt zu haben. Karl Theodor sei durch ein Gutachten Goltsteins (laut dessen eigener Mitteilung) über die Angelegenheit unterrichtet worden. Er habe erklärt, nur im Einvernehmen mit dem Papst handeln zu wollen; außerdem solle der Nuntius befragt werden.

Die Umwandlung von Nonnenklöstern in Stiftsdamen-Kapitel bleibt nicht der einzige ganz radikale Vorschlag, den Goltstein macht. Fast noch auffälliger erscheint die Anregung, die er dem Nuntius am 29. Juni gibt [21]. Diesmal wünscht er das ganze Fasten- und Abstinenzgebot für sein Land mit e i n e m Federstrich außer Kraft gesetzt und begründet dies Verlangen durch den Hinweis auf gewisse wirtschaftliche Schwierigkeiten, mit denen gerade Jülich-Berg zu kämpfen habe. Der Bescheid, den ihm am 4. Juli Caprara gibt, fällt ähnlich und ebenso energisch wie derjenige in der Klosterfrage aus. So ehrwürdiger Überlieferungen, wie es die Fast- und Abstinenzvorschriften nun einmal seien, wolle und könne sich die Kirche nicht leichtherzig entäußern. Goltstein täte gut daran, von allen weiteren Anregungen in dieser Hinsicht zumal beim Heiligen Vater abzusehen, würde sich doch vor allem dieser schwer durch sie gekränkt fühlen.

Im ganzen legt es Caprara trotz mancher im Gegensatz der Interessen begründeter Reibungen auf korrekte persönliche Beziehungen zu einem so maßgeblichen rheinischen Politiker wie Goltstein an und versucht, die radikalen Gelüste des Düsseldorfer Ver-

[21] Ausführlich über sie Theiner 412.

treters Karl Theodors durch diese Taktik wenigstens indirekt zu zügeln. Goltsteins Verhalten zu ihm als Nuntius wird grell beleuchtet. Am 12. April bucht er es eigens, daß sich der Statthalter, der ihn auf der Durchreise nach Bonn nicht besucht hat, für diese Unterlassung entschuldigte, und gibt gleichzeitig der sicheren Hoffnung Ausdruck, der Staatsmann werde gelegentlich seiner Rückreise nach Düsseldorf bei ihm vorsprechen. Drei Tage später stellt er sehr befriedigt fest, Goltstein habe ihm die ersehnte Aufwartung wirklich gemacht.

Manchmal hilft sich der Nuntius bei seinen Meldungen über kirchenpolitische Vorgänge und Anordnungen, sei es in Düsseldorf, sei es sonst im Gebiet der rheinischen Kurfürsten und Bischöfe, auch dadurch, daß er sie ohne persönlichen Kommentar läßt. So, wo er am 22. März berichtet, daß künftig in Jülich-Berg Begräbnisse bis 7 Uhr abends erledigt sein müßten und namentlich Krankenversehgänge nicht mehr nach 8 Uhr morgens ausgeführt werden dürften.

Sehr lehrreich für die ganze Stellung des Nuntius inmitten seines Wirkungskreises sind endlich gewisse Vorgänge und Kämpfe inbetreff des Münsterischen Benediktinerinnenkonvents Überwasser. Das Kloster soll aufgehoben werden und sein Vermögen der in Münster neu zu errichtenden Universität zugute kommen [22]. Die Seele dieses Projekts ist Kurfürst Max Friedrich in seiner Eigenschaft als Bischof von Münster. Er stößt aber bei den Benediktinerinnen selbst auf heftigen Widerstand. Eines seiner Mittel, sich gegen sie durchzusetzen, besteht nun darin, daß er den bisherigen Beichtvater des Klosters, der erklärter Gegner der Auflösung ist, abberuft und dem Konvent als Nachfolger eine Persönlichkeit seines Vertrauens aufzwingt. Die Konventualen antworten mit dem Entschluß, solange sie nicht ihren alten Beichtvater zurückerhalten haben oder sich nicht wenigstens einen neuen nach eigenem Ermessen wählen dürfen, einmütig von den Sakramenten fortzubleiben. In diesem Stadium der Sache greift Caprara ein. Er wendet sich an den leitenden Minister im Bistum Münster, Freiherrn von Fürstenberg. Fürstenberg möge doch den Bischof und Kurfürsten im Namen des Nuntius bitten, sich die Benediktinerinnen selbst einen Beichtvater wählen zu lassen. Andernfalls werde ihre Kommunität der

[22] Theiner 278

◆◆

Gnadenschätze des bevorstehenden Jubiläums verlustig gehen und schweres Ärgernis geben. Max Friedrich verfügt denn auch alsbald im Sinne des Nuntius. Caprara aber betont am 29. März in seinem Bericht über diese ganzen Vorgänge an die Kurie, er habe die erste sich ihm bietende Gelegenheit ergriffen, dem Kurfürsten für sein Entgegenkommen danken zu lassen. Als Mittelsmann fungierte hierbei der in der Angelegenheit Überwasser überhaupt rege tätige Domherr Freiherr von Droste. Aber zugleich mit dieser Beichtvaterfrage spielt zwischen dem Kloster Überwasser und Caprara eine für die Zukunft des Konvents noch belangreichere Erörterung. Die Konventualen unterbreiten dem Nuntius, sie müßten mit dem baldigen Ableben ihrer jetzigen Äbtissin rechnen, Max Friedrich werde aber in jedem Falle eine Neuwahl zu verhindern suchen. So bäten sie denn Caprara, ihnen im gegebenen Augenblick zu helfen. Der Nuntius erteilt den Religiosen keine direkte Antwort, ist aber, wie aus einem am 13. Mai, nach erfolgtem Tode der alten Äbtissin, von ihm nach Rom erstatteten Bericht hervorgeht, sogleich in ihrem Sinne beim Minister Freiherrn von Fürstenberg vorstellig geworden. Ausdrücklich betont er, mit der Kurie in dieser Sache einig zu gehen und beim Minister die ihm von Pallavicino nahegelegten Argumente verwendet zu haben. Doch blüht ihm diesmal kein Erfolg. Max Friedrich bleibt dabei, daß das Vorhandensein einer Äbtissin die geplante Auflösung des Konvents, insbesondere auch die Erlaubnis zu dieser Auflösung von seiten der Bursfelder Kongregation des Benediktinerordens, zu der Überwasser gehört, erschweren müsse. Am 13. September beklagt Caprara nochmals, trotz seiner im Namen des Papstes beim Minister Max Friedrichs unternommenen Bemühungen die gewünschte Neuwahl nicht durchgesetzt zu haben. Schon sein Vorgänger habe es trotz seiner guten Beziehungen zum Kurfürsten nicht fertig gebracht, ein Breve Clemens' XIII. von 1766, das die früheren strengen Anforderungen an die Nobilität der Novizinnen ermäßigte, in die Praxis umzusetzen.

* * *

Ich breche ab. Capraras Politik inmitten der kurfürstlichen und bischöflichen, geistlichen und weltlichen Regierungen der rheinischen Lande und des mit ihnen in Personalunion verbundenen Bistums

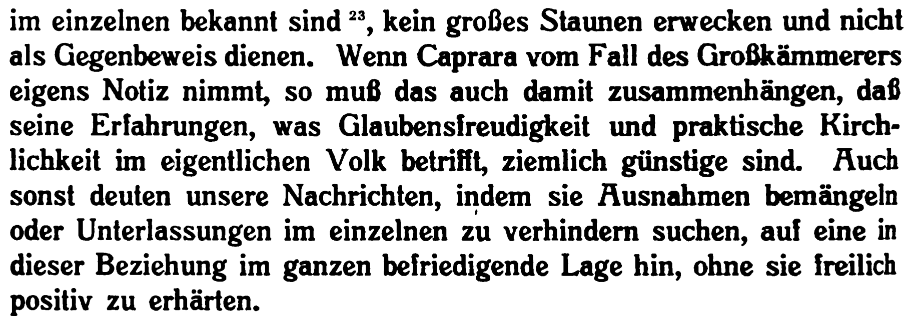
Münster wird mittels der Einzelzüge, von denen hier berichtet werden konnte, genügend umrissen, das Maß seiner Erfolge entsprechend festgestellt sein. Man bedenke, daß es Haltung und Erfolge eines Nuntius sind, dessen Ansehen auf seinem augenblicklichen Posten einen argen Stoß erlitten hat, der aber auf dem Wege zu Stellungen und im Aufstieg zu Aufgaben begriffen bleibt, wie die kuriale Diplomatie sie ihren Jüngern außerhalb der römischen Zentrale heikler und schwieriger nicht gut bieten kann.

Eine gewisse Empfindlichkeit unseres Prälaten in äußeren Prestigefragen hängt sicher mit seiner schwachen und schwankenden Position in Köln und Bonn zusammen, wenngleich sie nicht zu kräftig unterstrichen werden darf und namentlich im achtzehnten Jahrhundert nicht sonderlich auffällt. Vermag Caprara dienstlich im Interesse Roms zu handeln, ohne bei den deutschen Regenten und Prälaten Empfindlichkeiten wachzurufen, so bleibt er, wie im Falle der beiden Basilianermönche, fest. Wenn umgekehrt die Neuerungsabsichten einer Regierung über ein bestimmtes Maß hinausgehen, wenn etwa die Düsseldorfer Behörde Karl Theodors die bisherigen Klöster in bloße Kapitel ohne monastischen Charakter umwandeln, alle Fasten- und Abstinenzgebote über Bord werfen will, behauptet er ebenfalls tapfer seinen Standpunkt. Aber in fast allen anderen Fällen beobachten wir ihn bei einer leicht zu durchschauenden Politik des Wankens und Ausweichens. Oder würde man von einem seiner selbst wirklich sicheren Vertreter der obersten kirchlichen Gewalt im Ernst erwarten, daß er der Person Hontheims gegenüber so liebenswürdige Saiten anschlägt, wie es Caprara tut? Obwohl ihm doch Hontheim dringend verdächtig ist, am Febronius mindestens mitgewirkt zu haben, und der Nuntius die Autorfrage an sich sehr wichtig nimmt, das Buch tief verabscheut und zu seiner Verurteilung beitragen will? Würde man gar von einem selbstbewußten Nuntius glauben, daß er sich durch Gefälligkeiten, die er von Hontheim erbittet, und, indem er ihn gegen Clemens Wenzeslaus und Emmerich Joseph geradezu ausspielt, in etwa zu seinem Schuldner macht? Würde ein Nuntius, der eine wirklich ungebrochene päpstliche Gewalt verkörpert, die Eigenmächtigkeit mehrerer Bischöfe in der Festtagsfrage so dilatorisch behandeln und auf das Zeitempfinden in diesen Dingen so bereitwillig eingehen, wie wir es von Caprara hörten? Würde er sich nicht Max

◆◆

Friedrich gegenüber, den er gewiß anderseits fast unter Kontrolle hält und auf den er im Fall Überwasser so tatkräftig einzuwirken weiß, zu einem Biegen oder Brechen aufschwingen? Ich erinnere in diesem Zusammenhang an den Fall der Speyerer Nonne, an die Jubiläumsbulle, in etwa auch an die Angelegenheit Heinsberg. Nur ausnahmsweise erfuhr man einmal von Gegenvorschlägen wie am 18. Februar. Gewiß zog die Diplomatie der Kurie im Gegensatz zu den römischen Glaubenstribunalen zu allen Zeiten die Grenzen möglichst weit, jenseits deren sie von Frieden und Freundschaft nichts mehr wissen will. Auch spielt 1770 vielleicht die ganz besonders weiche und nachgiebige persönliche Geste Clemens' XIV. mit. Aber im ganzen spiegelt die politische Praxis unseres Nuntius nur zu deutlich eine ausgeprägte Verfallsperiode päpstlichen Ansehens und päpstlicher Macht. Die Bischöfe und Landesherren laufen nicht nur gegen die Jurisdiktionsgewalt der ständigen Legaten Sturm, sie bekämpfen auch ihre bloße amtliche Existenz. Die Art und Weise, wie Caprara seine Pflicht zur Berichterstattung nach Rom hin auffaßt, indem er auch das Privatleben Max Friedrichs in sie einbezieht oder sogar über eine Nebensächlichkeit wie den Wohnsitz gewisser geistlicher Funktionäre des Kölner Erzbistums berichtet, kann nur dazu beitragen, längst vorhandene Gegensätze noch weiter zu vertiefen.

Fragt man sich endlich nach dem Urteil, das Caprara inmitten der Hochflut aufklärerischer Bestrebungen, die ihn umbrandet, an einem Wendepunkt auch der innerkirchlichen Entwicklung, kurz vor der Aufhebung des Jesuitenordens, über das religiöse Leben im Bereich der rheinischen Kurfürsten und Bischöfe fällt, so muß wieder an seinen noch eben zitierten Bericht vom 18. Februar im Zusammenhang mit dem andern vom 8. April über eine nur angeblich drohende Vermengung der beiden christlichen Konfessionen bei in Wirklichkeit erträglichen Zuständen im Katholizismus erinnert werden. Die ganze Tonart seiner übrigen Äußerungen weist in die gleiche Richtung im ganzen annehmbarer Verhältnisse. Daß wir einen Mann wie den Bonner Großkämmerer dem praktisch-religiösen Leben ganz abgestorben finden, kann angesichts der Strömungen und Einflüsse, wie sie von manchen Höfen, kurfürstlichen und sonstigen, der Aufklärungszeit und vom Bonner unter Max Friedrich insbesondere längst



im einzelnen bekannt sind [23], kein großes Staunen erwecken und nicht als Gegenbeweis dienen. Wenn Caprara vom Fall des Großkämmerers eigens Notiz nimmt, so muß das auch damit zusammenhängen, daß seine Erfahrungen, was Glaubensfreudigkeit und praktische Kirchlichkeit im eigentlichen Volk betrifft, ziemlich günstige sind. Auch sonst deuten unsere Nachrichten, indem sie Ausnahmen bemängeln oder Unterlassungen im einzelnen zu verhindern suchen, auf eine in dieser Beziehung im ganzen befriedigende Lage hin, ohne sie freilich positiv zu erhärten.

Caprara als Kölner Nuntius macht keinen hoffnungsfrohen und zukunftssicheren Eindruck. Zweifellos harrt er nur als gehorsamer Diener seines päpstlichen Herrn auf seinem undankbaren Posten aus. Die Ära, in der in Deutschland ständige päpstliche Nuntien die Bischöfe beherrschen wollen, schließt eben mit der febronianischen Bewegung naturnotwendig ab, obwohl ja München 1785 sogar noch eine neue Nuntiatur erhält. Die Neugründung behauptet sich nicht, reißt vielmehr dank ihrer inneren Schwäche und der alsbald einsetzenden Revolutions- und Kriegsepoche auch den alten Kölner Posten mit in den Abgrund. Aber die nämliche Welle geschichtlicher Entwicklung, die den Selbständigkeitswünschen eines zum Teil febronianisch gesinnten Episkopats bezüglich der Nuntien volle Erfüllung bringen wird, wird anderseits die weltlich regierenden geistlichen Fürsten selbst und mit ihnen die Hauptträger der Kleinstaaterei vom Rhein verdrängen und so in ihrem Abfluß die rheinische Kirche, statt sie, wie viele gehofft hatten, zu verselbständigen, der direkten Autorität Roms weit stärker verpflichten als es je Kölner Nuntien unternommen haben.

---

[23] Vgl. insbesondere Ennen II 398.

Jugendbriefe Georg von Hertlings.

Herausgegeben von Dr. Martin Spahn, Professor an der Universität zu Köln a. Rh.

Das rege geistige und religiöse Leben Deutschlands in dem Menschenalter nach den Befreiungskriegen weckte auch unter den deutschen Katholiken in wachsender Zahl für die Pflege der Wissenschaft begeisterte und tüchtige Kräfte. Die sechziger Jahre stellten den Höhepunkt dieser Entwicklung dar, die wider alle Hoffnung schon im nächsten Jahrzehnt durch den Kulturkampf unterbrochen und zurückgebildet werden sollte.

Aus dem Kreise junger Katholiken, die damals ihrer Weltanschauung den ihr gebührenden Platz an den deutschen Universitäten wieder zu erobern hofften, ist Georg Freiherr von Hertling der berühmteste geworden. Er habilitierte sich im Frühjahr 1868 in Bonn. In die Zeit seiner Habilitation versetzen uns die nachfolgenden Briefe. Sie rühren aus dem Nachlaß des 1895 im Alter von 57 Jahren verstorbenen Redakteurs an der „Germania“ Theodor Stahl aus Arnsberg i. Westfalen her. Hertling und Stahl hatten sich 1861 als Studenten der Universität Münster kennengelernt und eng befreundet. Im Wintersemester 1862/63 wohnten sie in Berlin Tür an Tür. Der glänzend begabte Stahl galt allen seinen Freunden in den sechziger Jahren als eine der großen Hoffnungen, wenn nicht als die größte der deutschen Katholiken auf dem Gebiete der Wissenschaft. Er studierte Geschichte. Leider haben ihn in der Folge Hemmungen seiner physischen und psychischen Veranlagung die Erwartungen nicht erfüllen lassen. Er raffte sich nicht zu dem Entschlusse zu doktorieren auf und betrat infolgedessen auch nicht die akademische Laufbahn. Nach einigen sehr schmerzlichen Jahren des Übergangs wurde er Journalist und hatte als solcher von der Mitte der siebziger Jahre an eine Stelle in der Publizistik der Zentrumspartei. Seine ungewöhnliche Begabung und seine ausgedehnten Kenntnisse gaben

ihm unter seinen Berufsgenossen ein besonderes Ansehen. Ludwig Windthorst sah ihn, wenn er in Berlin war, fast täglich bei sich. Hertling spricht von ihm in seinen Erinnerungen wiederholt, so daß auch aus ihnen noch der starke Einfluß nachklingt, den Stahl dereinst auf den jüngeren Freund ausübte. Natürlich aber sind die folgenden Briefe die lebendigeren und herzenswärmeren Zeugen dieser Jünglingsfreundschaft [1]. Ihr Abdruck ist vollständig bis auf einige belanglose Wendungen und einige ausführlichere Stellen, die von Bemühungen Hertlings handeln, dem Freunde finanzielle Hilfe zum Abschlusse seines schon überlangen Studiums zu schaffen. So charakteristisch sie für Hertlings eigene Anspruchslosigkeit und Beschränkung in jungen Jahren sind, wovon auch seine Erinnerungen Zeugnis geben, so schien die Rücksicht auf das Gedächtnis des Empfängers der Briefe doch zu gebieten, sie nicht im Wortlaut wiederzugeben.

Rom, am Ostersonntage, 1. April 1866.

Mein lieber Theodor!

„Et benedictio Patris et Filii et Spiritus Sancti descendat super vos et maneat semper." O hättest Du dabei sein können bei dem Segen, den der Papst heute wieder auf dem Petersplatze erteilte: hättest Du sehen können, wie er sich hoch aufrichtete und die Arme ausbreitete, hättest Du hören können, wie er mit seiner schönen, weitverständlichen Stimme die Gebete und Segensworte sang! Aber der Segen ist ja orbi et urbi erteilt, und so bist ja auch Du eingeschlossen. Neben der freudigen Erregung, die wohl jedes Christenherz in diesen Tagen fühlt, hat mir Dein Brief, den ich gestern erhielt, noch eine ganz besondere Freude gemacht. Das war wieder einmal einer jener langentbehrten Briefe, die mich nicht nur stets so sehr gefreut, sondern, wie sie aus so vollständiger Kenntnis meines innersten Wesens herausgeschrieben sind, zugleich in meinen Zielen und Plänen aufs neue

---

[1] In den Erinnerungen I 29 schreibt Hertling, daß Stahl „im Dunkel eines verfehlten Lebens verschwand". Das Wort wird Stahls reichem Wirken als Redakteur an der Germania nicht gerecht. Ich habe als Student Stahl in seinen letzten Lebensjahren nahegestanden und bin ihm für ewig durch die fruchtbarste Anregung und Belehrung zu Dankbarkeit verpflichtet. Gerecht wird ihm Cardauns sowohl in „Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs" 50 f., wie in „Fünfzig Jahre Kartellverband" 27.

gestärkt haben. Nimm meinen besten Dank dafür. — Mir geht es gut, ja zu Zeiten noch sehr gut. In meinem „Kardinal Bessarion", zu dem ich auch allerhand handschriftliches Material gefunden habe, hoffe ich einen ganz interessanten Beitrag zur Geschichte der Philosophie zu geben [2]. Nächsten Mittwoch reise ich mit dem Landschaftsmaler Metzener [3] aus Lauenburg, Dr. Nissen [4] und Dr. Hirschfeld [5] aus Königsberg auf etwa einen Monat nach Sizilien ab. Dann beabsichtige ich noch 14 Tage hier und ebensoviele in Florenz und Venedig zuzubringen und somit spätestens Mitte Juni im lieben Vaterlande einzutreffen, wo übrigens wieder einmal eine rechte Lumperei im Werke zu sein scheint, die uns alle hier in großer Agitation hält [6]. Vor allem freue ich mich dann natürlich darauf, auch Dich wiederzusehen, nachdem wir ja nun schon über drei Jahre getrennt sind. Von Herzen freut es mich zu hören, daß Deine Gesundheit sich immer mehr bessert. Möge sie recht bald so fest und dauerhaft werden, daß Du Deine Pläne so vollständig ausführen kannst, wie es den Dir von Gott verliehenen Kräften und Deinen und Deiner Freunde liebsten Wünschen entspricht. — Was Du wegen meiner nächsten Zukunft schreibst, entspricht genau meinen eigenen Absichten. Ich will mich entschieden in Bonn habilitieren, doch nicht vor 1867, da der lange, mit verschiedenen Beschäftigungen und Erholungen verbrachte Aufenthalt in Italien ein gesammeltes Studium dringend nötig gemacht hat. Sehr gefreut hat es mich denn endlich auch, durch Dich Personalnotizen über unsere Bekannten zu erhalten, an denen es mir sehr gefehlt hat. Wenn Du einen davon siehst, oder schreibst, bitte ich herzlich zu grüßen. Rom macht leider gar zu schreibfaul, und meine Schulden in dieser Richtung drücken mich

---

[2] Vgl. Erinnerungen I 129. Das Buch ist nie zustande gekommen.

[3] Erinnerungen I 132 f. 140. W. Alfred Metzener wurde geboren 7. Dezember 1833 und starb 10. Januar 1905.

[4] Nissen, Heinrich, (3. April 1839 bis 29. Februar 1912) spielt in den folgenden Briefen eine bedeutsame Rolle. Das eigentümliche Verhältnis Hertlings zu ihm tritt in den Briefen wesentlich schärfer hervor als in den wiederholt über ihn eingestreuten Bemerkungen der Erinnerungen I 105 f. 114 116 118 121 123 148 f. 171 184 234.

[5] Gleich Nissen alter Historiker. Otto Hirschfeld (geb. 16. März 1843, lebt noch) wird in den Erinnerungen nur flüchtig I 151 erwähnt.

[6] Der früheste Hinweis auf den sich entspinnenden Kampf zwischen Preußen und Österreich in den Erinnerungen I 123.

sehr, besonders Karl Lossen gegenüber[7]. Soll ich in München mit Umgehung der Aenania den neuen Verein besuchen? Wie steht es mit dieser Sache? Schreibe mir doch darüber[8]. ... Alles übrige verspare ich auf den nunmehr nicht allzu fernen mündlichen Austausch; vielleicht komme ich im Laufe des Sommers nach Bonn und habe dann zugleich die Freude, zu sehen, wie Du Deine Freundschaft für mich nun auch auf meinen Bruder übertragen hast.

Mit herzlichen Grüßen in alter treuer Liebe

Dein

Georg von Hertling.

Karl von Hertling, Bruder Georgs, an Th. Stahl.

Darmstadt, am 16. April 1866.

Lieber Stahl!

...... Von Georg ist gestern ein sehr begeisterter Brief aus Palermo angekommen. Es scheint ihm ausgezeichnet gut zu gehen, am Ende wunderbar ist das gerade nicht. Bis zum 2. Mai ist seine Adresse: Sicilia via Schweiz. Sig. Dottore di Hertling, Messina, ferma in posta. Acht Tage später ist er in Neapel zu treffen, dann wieder unter der alten Adresse in Rom. Vor Anfang Juli wird er schwerlich wieder hier sein. Seine Ankunft schiebt er immer mehr hinaus ... Mit vielen Grüßen verbleibe ich

Dein

Karl von Hertling.

---

[7] K. Lossen, Geologe, Professor an der Bergakademie in Berlin (5. Januar 1841 bis 24. Februar 1893). Über ihn Erinnerungen I 52 f. 58 71 200 260 264 302 f. 304.

[8] Über die Aenania Erinnerungen I 41 ff. Der „neue Verein" ist die heutige Ottonia, gegr. 28. Januar 1866. Vgl. über ihn Cardauns, Fünfzig Jahre Kartellverband 54 ff.

◆◆

Darmstadt, den 1. August 1866.

Mein lieber Theodor!

Vor fünf Jahren im Monat Juli saßen wir, Du Lieber und ich, auf einer Brücke, die über einen der langsam durch die rote Erde schleichenden Bäche führte. Der Mond warf sein sanftes Licht über die Kornfelder, die sich vor uns ausdehnten, und den fernen dunklen Wald. Wir sprachen von Deutschland; wir träumten von seiner untergegangenen Herrlichkeit und von der neuen Erhöhung und Macht, die wir von der Zukunft hofften. Du erinnerst Dich vielleicht des kleinen Gedichtes, das ich Dir am anderen Morgen gab, und seiner letzten Verse[9]. Damals dachten wir nicht, wie bald das „Schwerterklirren" wirklich ertönen sollte und wie bitter der Erfolg unserer Träume spotten würde. Wir haben lernen müssen, daß nicht Hoffnungen und Träume, sondern der angespannte Wille und die energische Tat die Faktoren sind, mit denen in der Politik gerechnet wird, daß Wünsche, berechtigt oder unberechtigt, Theorien mit oder ohne Basis verstummen müssen vor dem Krachen der Gewehre, vor dem Stöhnen der Verwundeten, vor dem höhnenden Triumphgeschrei des Siegers und dem unterdrückten Wutgeschrei des Besiegten, daß nicht Sympathien und historische Erinnerungen den Ausschlag geben, sondern die Kunst, die Interessen zu fesseln: wir haben als oberstes Axiom anzusehen gelernt *τὰ βίαια ἀντὶ τῶν δικαίων*[10]. Doch wozu das alles? „Es hilft nichts, die Faust im Sack zu ballen", schrieb mir jüngst Karl Lossen in einem seiner so recht würdigen Briefe, und auch Du sprichst von Handeln. Aber ich bitte Euch, was sollen wir tun? Noch nie fühlte ich mir den Boden so unter den Füßen weggezogen, schien mir der Horizont meiner Aussichten und Pläne so verschlossen wie in den letzten Wochen. Du hast richtig geahnt, daß mir allerhand Bedenklichkeiten bezüglich der Wahl des Ortes meiner Habilitation gekommen seien. Mehr als einmal dachte ich daran, mich nach Innsbruck zu wenden, zufrieden, Jahr für Jahr mein Heft vorzulesen und etwa meine übrige Zeit auszufüllen als Mitglied

[9] Das Gedicht ist in den Erinnerungen I 30 f. abgedruckt.
[10] Vgl. Erinnerungen I 159 ff. 166 f. 195 f.

des Schützenklubs und renommierter Bergsteiger, da ja doch die höheren Gesichtspunkte, unter denen ich meinen Beruf erwählt hatte, verschwunden seien. Andererseits schien es mir freilich wieder feige, gerade dann den Kampfplatz verlassen zu wollen, wo die protestantischen Elemente nicht nur numerisch, sondern auch moralisch eine solche Stärkung erhalten haben. Denn in der öffentlichen Meinung ist nun doch einmal eine Niederlage Österreichs eine Niederlage des Katholizismus, wir mögen noch so laut schreien; zum Teufel mit dem Staatskirchentum, mit den Hofbischöfen und Fürstäbten, und der Religiosität der Hofräte. Ich weiß weiter nichts als: abwarten und zusehen, wie sich die „Segnungen" des bevorstehenden Friedens mit der Zeit bewähren. Kommt dann die Zeit zum Handeln, so wird es heißen, die vorhandenen Faktoren ruhig hinzunehmen und mit ihnen operieren. Vorläufig werde ich hier bleiben und allmählich sehen, wieder in die durch die Kriegsunruhen unterbrochenen Studien hineinzukommen. Nächsten Winter beabsichtige ich, wenn die Verhältnisse es erlauben, nach Würzburg zu gehen, wo mein Vetter Brentano [11] zu lesen anfangen wird. Im Sommersemester dachte ich dann die nötigen Schritte zu meiner Habilitation zu tun, falls es für einen Süddeutschen noch oder wieder moralisch möglich sein wird, dies an dem in Aussicht genommenen Ort zu tun. Wie gern wäre ich auf ein paar Tage zu Euch gekommen, um einmal wieder des langentbehrten mündlichen Verkehrs mit den alten Geistesverwandten zu genießen. Gern hätte ich, soweit dies bei flüchtigem Besuche möglich gewesen wäre, mir persönlich die Universitätsverhältnisse angesehen und auch mit Reusch [12] gesprochen. — Für Deine freundschaftliche Teilnahme herzlichen Dank. Äußerlich geht es uns allen Gott sei Dank gut. Darmstadt ist bisher vor den schweren Heimsuchungen anderer Städte verschont geblieben. Mein Bruder hatte Dir bereits am 10. Juli geschrieben, den Brief aber liegen lassen, da gerade damals die Kommunikation gänzlich unterbrochen war . . . Von Deinen Studien und Plänen wüßt' ich gerne was Näheres,

[11] Franz Brentano (16. Januar 1838 bis 17. März 1917). Über sein Verhältnis zu ihm spricht sich Hertling in den Erinnerungen I 21 f. 39 48 50 54 74 162 ff. 167 168 f. 179 f. 189 208 f. 213 f. 255 f. aus.

[12] Reusch, Franz Heinrich, kath. Theologe (4. Dezember 1825 bis 3. März 1900). Über Hertlings Beziehungen zu ihm Erinnerungen I 181 f.

besonders auch, welchen Ort Du Dir zur Examination ausersehen hast. Ich glaubte nach den Berichten meines Bruders, Deine Doktordissertation oder vielmehr ihr Thema sei das Resultat persönlicher Beziehungen zu Kampschulte[13]. Solltest Du wieder nach Bonn zurückkehren, so würden wir uns vielleicht im Winter dort sehen können; das liegt aber alles im weiten Felde, und wer weiß, was die nächsten Tage bringen. Es gibt Augenblicke, wo ich mich mit Hintansetzung aller anderen Interessen und Wünsche nur nach Ruhe sehne. Italien liegt bereits wie eine ferne Vergangenheit hinter mir. Die bewegte Zeit hat mich rasch über den Übergang hinausgebracht und bis jetzt die Sehnsucht nach dem unvergeßlichen Lande noch nicht aufkommen lassen. Der Kontrast zwischen den ruhigen, sorglosen Tagen in Rom, wo man wirklich in der Gegenwart lebt und Vergangenheit und Zukunft nur schwer zu ihrem Rechte kommen, und den vergangenen Wochen im Vaterlande, wo man vor jedem Augenblick bangte, jeder Augenblick Schlimmeres brachte, als man gefürchtet hatte, war zu groß, um sich fühlbar zu machen. Daß übrigens die Italiener so gar nichts fertig bringen würden, hätte ich nach der kolossalen Bewegung, deren Zeuge ich gewesen, kaum für möglich gehalten. Hier ist von seiten der Österreicher mehr getan als nur die Ehre gerettet, wenn schließlich auch das Resultat gleich unglücklich ist. Von Perugia nach Torricella am Trasimenischen See fuhr ich mit einem exilierten Römer, dem blasphemischsten Kerl, den ich je sah. Sonst war er aber intelligenter als mancher andere italienische Patriot. Er schimpfte auf die Allianz mit Preußen, Italien solle es allein tun, sonst würden wie anno 59 die Franzosen, so jetzt die Preußen allen Ruhm für sich arrogieren. Was wird der Mann wohl jetzt sagen?[14] An Ritter habe ich endlich auch geschrieben und meine alte Schuld abzutragen gesucht. Es freut mich sehr, daß Du Ritter kennen und schätzen gelernt. Ich halte nach wie vor sehr viel von seinem Charakter und Talent, und Du weißt, wie nützlich er mir seinerzeit gewesen[15]. Nun lebe wohl, mein lieber Theodor,

[13] Kampschulte, Fr. Wilhelm, Historiker (12. November 1831 bis 3. Dezember 1872). Hertling erwähnt ihn in seinen Erinnerungen I 182 f. kurz.

[14] Vgl. Erinnerungen I 158 f.

[15] Ritter, Moritz, Historiker (geb. 16. Januar 1840, lebt noch). Vgl. Hertlings Angaben über ihn und seine Familie in den Erinnerungen I 48 179 f.

◆◆

Gott schenke uns bald ein fröhliches Wiedersehen, es muß aber noch vieles anders werden, wenn es wirklich fröhlich sein soll.

In alter Liebe

Dein treuer

G. v. H.

Darmstadt, den 22. Sept. 66.

Lieber Theodor!

Wenn es in Deiner Macht liegt und Deinen Interessen nicht zuwiderläuft, drei Wochen etwa früher nach Bonn zu kommen, als es vermutlich in Deiner Absicht lag, so würdest Du mich dort finden. Ritter hat mich aufs freundschaftlichste aufgefordert, ihn während der letzten acht Tage, die er dort zubringt, zu besuchen. Da, wie er mir schreibt, Reusch, Kampschulte, Knoodt[16] usw., deren Bekanntschaft mir hinsichtlich meiner demnächstigen Habilitation von Wert ist, sich gegenwärtig in Bonn befinden, so glaubte ich, meinen lange beabsichtigten Besuch in Bonn nicht unter günstigeren Bedingungen machen zu können. Derselbe würde aber natürlich einen dreifachen Wert für mich erhalten, könnte ich auch Dich dort sprechen. Vielleicht ist mein Vorschlag töricht, dann wirst Du ihn aber wohl als hervorgegangen aus dem dringenden Wunsche, Dich wiederzusehen, entschuldigen. Jedenfalls wollte ich diese, wenn auch noch so entfernte Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, ohne wenigstens den Versuch zu machen, nach 3½ jähriger Trennung einmal mit Dir zusammenzukommen. Morgen mittag reise ich nach Bonn, heute in acht Tagen Ritter wahrscheinlich nach München . . . Gruß in Eile

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

---

[16] Knoodt, Peter, Philosoph (6. November 1811 bis 27. Januar 1889). Vgl. über ihn Hertling in seinen Erinnerungen I 171 172 f. 178.

Bonn, den 7. Oktober 1866.

Mein lieber Theodor!

Wenn sich mein hiesiger Aufenthalt nicht von Tag zu Tag und somit schließlich viel länger hinausgeschoben hätte, als ursprünglich in meinem Plane lag, und ich dazu nicht stets nur auf wenige Momente Herr meiner Zeit gewesen wäre, so würdest Du schon lange Antwort auf Deinen Brief vom 28. September erhalten haben. So aber hatte ich beschlossen, Dir erst von Darmstadt aus zu schreiben, und wurde nun durch Deinen zweiten Brief, den ich gestern abend, von einem Ausfluge nach Brühl zurückgekehrt, erhielt, recht beschämt. — . . . Wie gern hätte ich Dich in dem schönen Arnsberg besucht, von dem Du mir so viel erzählt hast, das mit all Deinen Jugenderinnerungen, ja vielleicht Deinen Wünschen und Plänen so enge verknüpft ist, wie gern hätte ich auch Deinen verehrten Vater und Deine übrige Familie kennengelernt. Aber wie ich die Gründe, die Dich von einem vorzeitigen Hierherkommen abhielten, vollständig würdigte, und wie Du mir offen geschrieben hast, so will ich Dir nun auch offen mitteilen, warum es mir unmöglich ist, nach Arnsberg zu kommen, und hoffe, Du wirst mir nicht zürnen, wenn auch dadurch abermals die Aussicht auf das so lang entbehrte Wiedersehen schwindet. Zunächst kann ich mich bei einer solchen doch immerhin bedeutenden Ausdehnung meiner Reise nicht mit dem Gedanken trösten, daß es die verdiente und notwendige Abspannung sei, nachdem ich beinahe 5/4 Jahre in Italien einem doch mehr genießenden Studium lebte und auf die freilich sehr aufregenden Wochen der unglücklichen Kriegszeit bereits eine lange Reihe ruhiger Tage gefolgt ist. Andererseits habe ich aber nunmehr den dringenden Wunsch, ja die drängende Pflicht zu energischer Tätigkeit, um endlich einen bestimmenden Schritt in der vorgesteckten Bahn tun zu können. Kampschulte und Reusch „drängeln“ förmlich zu sofortiger Meldung beim Kurator [17] und möglichst beschleunigter Habilitation. Davor ist aber noch ungeheuer viel zu tun. Selbst wenn ich die erforderliche Abhandlung nur mit Rücksicht auf die

[17] Wilhelm Beseler (3. März 1806 bis 2. September 1884); vgl. Erinnerungen I 172.

Habilitation schreibe, weiß ich kaum, wie ich unter sechs Monaten damit fertig werden soll. So fällt mir jeder Tag, an dem ich zu arbeiten verhindert bin, schwer aufs Gewissen, und nur mit schwerem Herzen habe ich bereits meinen hiesigen Aufenthalt so lange ausgedehnt. Aber nachdem uns ein Brief aus Münster ganz unerwartet einen Besuch des Dr. v. Druffel [18] in Aussicht stellte, mußte ich meine bestimmt auf gestern festgesetzte Abreise abermals um zwei Tage hinausschieben. . . . Vielleicht treffe ich Dich im Frühjahre noch in Bonn; andernfalls wird das Ziel meiner ersten Ferienreise gewiß der Ort sein, wo Dich demnächst Dein Beruf hinführen wird. Endlich bitte ich Dich noch, die in Aussicht gestellten Mitteilungen über die hiesigen Universitätsverhältnisse, soweit sie meine Habilitation angehen, mir doch schriftlich zukommen zu lassen. Außer Kampschulte und Reusch, deren Ansichten Du kennst, ist Prof. van Calker [19] durch seine freundschaftlichen Beziehungen zu der Ritterschen Familie für mich gewonnen. Ich traf ihn bei einem Besuche nicht zu Hause. Brandis [20] hat mir selbst das hiesige Terrain als günstig für einen Privatdozenten der Philosophie — zunächst der aristotelischen, von der wir allein sprachen — bezeichnet. Knoodt endlich scheint meine Habilitation sogar dringend zu wünschen und hat sich auch mir gegenüber durchaus aufmunternd und freundlich ausgesprochen. So sind denn wohl auch von seiten der ganzen philosophischen Fakultät keine Schwierigkeiten vorläufig mehr zu erwarten, einmal in loco wird freilich der verschiedenen Parteien wegen die größte Vorsicht geraten sein. Was mich betrifft, so hätte ich sehr gewünscht, wenigstens noch ¾ Jahre zur Vorbereitung zu haben, allein es läßt sich auch manches anführen für ein sofortiges Besitzergreifen, zumal ich ja auch durch Beschränkung der Lektionen noch immer Zeit zu eigenem Studium, womöglich zur Abfassung eines Werkes gewinnen kann. Keinesfalls aber glaube ich, wie Reusch und Kampschulte wünschen,

---

[18] Druffel, August von (21. August 1841 bis 23. Oktober 1891). Hertling spricht über sein nahes persönliches Verhältnis zu ihm in den Erinnerungen I 71 f. 161 232 f. 304.

[19] van Calker, Friedrich, (4. Juli 1790 bis 5. Januar 1870) war Philosoph. Erinnerungen I 171.

[20] Brandis, Christian August, Philosoph (13. Februar 1790 bis 24. Juli 1867). Vgl. über ihn die Erinnerungen I 171 172 f. 191 (hier irrt sich H. über die Todeszeit von Br.).

schon im Sommersemester zum Lesen zu kommen, vielmehr hoffe ich, nur im Laufe desselben mit meiner Habilitation fertig zu werden.

Dienstag werde ich nun ganz bestimmt von hier abreisen, und zwar mit Ritter und Druffel zusammen, die beide wieder nach München gehen. Ersterer grüßt Dich wie auch Frau Professorin ...

In alter Liebe und Treue

Dein Freund

Georg von Hertling.

Würzburg, den 1. März (67).
Zwinger 304.

Mein lieber Theodor!

Obwohl mir Dein Brief eine baldige Fortsetzung in Aussicht stellte, will ich doch nicht darauf warten, sondern Dir schon jetzt sagen, wie sehr es mich gefreut hat, wieder einmal ein Lebenszeichen von Dir zu erhalten. Als Du gar nichts von Dir hören ließest, fürchtete ich fast, ich möchte Dich durch die Ablehnung Deiner freundlichen Einladung im vergangenen Herbst, der ich so gerne gefolgt wäre, beleidigt haben. Doch konnte ich dafür keinen bestimmten Grund ausfindig machen, denn was ich Dir damals schrieb, war nur die volle, ehrlich ausgesprochene Wahrheit. Doch davon ist ja auch Gott sei Dank in Deinem Briefe nichts zu verspüren, und so will denn auch ich kein Wort darüber verlieren, zumal es eine wichtige Angelegenheit ist, in der ich auf Deinen freundschaftlichen Rat hoffe, die mich noch ganz besonders schon jetzt zum Schreiben auffordert. — Vor einigen Tagen erhielt ich einen Brief von dem Schleswig-Holsteiner Dr. Nissen, den ich in Italien kennen lernte, worin mir derselbe kurz mitteilte, daß auch er sich in Bonn zu habilitieren beabsichtige, und sich schon in diesem Monat dahin zu begeben gedenke. Bei unserem spärlichen Verkehre hatte ich noch nicht Gelegenheit, Dir ein ausführliches Referat über die Leute zu geben, mit denen ich in Italien verkehrte; nur daß

◆◆

ich davon keineswegs befriedigt war, glaube ich Dir schon früher einmal geschrieben zu haben. Der genannte Dr. Nissen galt unter den jungen Gelehrten in Rom nach der dort üblichen gegenseitigen Verehrungsmethode für das bedeutendste Mitglied ihres Kreises, und er nahm diese Stelle nicht ohne das Gefühl an, daß sie ihm von Rechts wegen gebühre. Bewußt einseitig schien er in seinem eigenen Fache Eminentes leisten zu sollen, wovon sein Buch „Kritische Untersuchungen über die Quellen des Livius" als das erste Zeugnis galt[21]. Wie fast alle gebildeten Protestanten völlig ungläubig und ohne religiöses Bedürfnis steigerte sich dies bei ihm zu fanatischem, oft wirklich borniertem Hasse gegen alles Katholische. Trotzdem war er gegen mich sehr liebenswürdig, ja, er zeichnete mich entschieden aus, was bei der schon von Micke[22] an meinem Schädel erkannten Eigenschaft eines sehr ausgebildeten Autoritätsgefühls nicht ohne Einfluß auf mich bleiben konnte. Ich war zuerst mehrere Wochen in Neapel täglich mit ihm zusammen, sah ihn dann öfter in Rom, und reiste dann schließlich mit ihm in Sizilien, wobei mir stets seine genauen Kenntnisse der italienischen Verhältnisse und die praktische Betätigung derselben sehr zustatten kamen. Wie es bei der ungeheuren Kluft, die unsere Überzeugung — oder besser gesagt — meine Überzeugung von dem völligen Mangel einer solchen, die sich selbst in den religiösen Grundwahrheiten bei ihm zeigte, trennte, nicht anders sein konnte, war das Verhältnis zwischen uns beiden ein höchst sonderbares. Wir stießen uns mehr als einmal aufs entschiedenste ab, um dann doch wieder zusammenzukommen; aber erst als ich in Messina von ihm Abschied nahm, in der Aussicht, ihn so bald wohl nicht wieder zu treffen, fühlte ich, welch ein Druck durch den Verkehr mit ihm auf mir gelegen hatte. Als dann nach meiner Rückkehr nach Deutschland in den alten Kreisen mit den alten Erinnerungen auch die alten Pläne und die Freudigkeit an denselben so recht wiedergekehrt waren, wünschte ich mit dem eigentümlichen Menschen

---

[21] „. . . der 4. und 5. Dekade des Livius." Erschien 1863. Hertling schreibt in den Erinnerungen I 105 versehentlich Polybius statt Livius.

[22] Paul Micke aus Breslau (13. Oktober 1844 bis 15. Mai 1912), später Ministerialdirektor im Preußischen Ministerium der öffentlichen Arbeiten und Direktor der Berliner Straßenbahngesellschaft.

niemals wieder zusammenzukommen. Um so größer war mein Schrecken, als mir die erwähnte Nachricht zukam, daß dies dennoch und schon so bald, und zwar gerade dort geschehen solle, wo ich den ersten Schritt zur Realisierung meiner Wünsche und Ziele zu tun gedachte. Zu gleicher Zeit war ich mir bewußt, welch veränderte Umstände ein erneuter Verkehr zwischen uns beiden antreffen würde. Ich durfte ihm nicht mehr als der einzelne, infolge äußerer Umstände, zumeist wohl Familieneinflüsse, leider verrannte Sonderling, ich müßte ihm als ein Glied einer großen, selbstbewußten Gesamtheit, ja einer geschlossenen Partei erscheinen. Man braucht aber keineswegs feige zu sein, um in einem Verkehre wie er alsdann zwischen uns beiden bestehen würde, entschiedene Gefahren zu sehen. Daß ich bei gutgesinnten Katholiken durch den Umgang mit einem Mann, der aus seinen Gesinnungen in Deutschland so wenig ein Hehl machen wird als in Italien, an Vertrauen verlieren würde, ist noch die geringste davon, weit bedenklicher erscheint mir die andere, durch seine fortgesetzten hämischen Äußerungen, wo es sich um Dinge handelt, die mir die heiligsten sind, durch meinen Überzeugungen diametral entgegengesetzte Behauptungen, deren einzige Begründung die Kühnheit ist, mit der sie ausgesprochen werden, in dem Wirken für die Interessen, die mir seit Jahren als die höchsten Ziele meines Lebens erschienen, Schwung und Frische einzubüßen. Brentano, der freilich nie für Bonn eingenommen war, und dem ich viel von Dr. Nissen erzählt hatte, sah in dem Umstande, daß ich dort wieder Gefahr liefe, unter seinen Einfluß zu kommen, einen entscheidenden Grund, den ganzen Plan aufzugeben. So weit gehe ich noch nicht, um so mehr, als auch Brentano mir keinen Ersatz für Bonn zu nennen wußte, und trotz seines großen Wunsches, mich hier an seiner Seite zu haben, bei den wenig erfreulichen Verhältnissen an hiesiger Universität, mir nicht zuraten mochte, Würzburg für Bonn einzutauschen. Aber allerdings will es mir manchmal erscheinen, als ob mir zum ersten Male ein recht dicker Strich durch meine Rechnungen gemacht wäre. Jedenfalls sind die Verhältnisse, die mich in Bonn erwarten, und die ich niemals als ganz leicht ansah, durch den unerwarteten Umstand bedeutend erschwert worden. Das letzte Mittel, dem Einflusse zu entgehen, den Dr. Nissen stets auf seine Umgebung ausüben wird, wäre es, wenn er dort nicht

mich allein, sondern eine Anzahl gesinnungsverwandter Freunde fände, die ihm mehr als ich es vermochte, durch Ruhe und Wissen imponierten. Allein dazu ist wenig Aussicht vorhanden. Unsere katholischen Vertreter in Bonn gehören alle einer anderen Lebensstellung an, als daß ich für mich von ihrem persönlichen Umgange viel erwarten dürfte, und selbst Dr. Lörsch, der mir gewissermaßen noch am nächsten stünde, ist doch trotz der Liebenswürdigkeit, die er stets gegen mich zeigte, nicht der rechte Mann dazu [23]. Mein größter Wunsch wäre es natürlich, wenn ich Dich in Bonn haben könnte. Du schreibst von Deinen nächsten Plänen nichts, aber wie schön wäre es, wenn wir, wie in dem für mich so fruchtreichen Winter in Berlin, wieder einmal zusammenträfen. Wäre es z. B. nicht möglich, daß Du noch wenigstens Dein Probejahr am Bonner Gymnasium anträtest? Ich weiß freilich, daß ich mich mit meinen Privatangelegenheiten nicht in Deine Lebenspläne drängen darf, aber diesmal ist es mehr als bloße Herzensangelegenheit. Und sollten denn nur solche Beziehungen von maßgebendem Einflusse sein für das Leben, die äußere Umstände wie durch Zufall geschaffen haben, und nicht vielmehr Verbindungen, die in der schönsten Zeit des Lebens, in dem Aufflammen jugendlicher Begeisterung für die gemeinsamen Ziele und das gemeinsame Streben geschlossen wurden? Laß mich darum recht bald hören, wie es mit Deinen nächsten Absichten steht, und was Du überhaupt von der Dir mitgeteilten Sache hältst.

So rasch wie Prof. Reusch zu glauben scheint, werden sich meine Angelegenheiten wohl nicht ordnen lassen. Vor Ende dieses Monats werde ich schwerlich meine Abhandlung vollenden können, und da sie, wie er mir mitteilt, in den Ferien nicht kursieren kann, wird es Sommer werden, bis ich zum Colloquium kommen werde. Übrigens wünsche ich auch gar nicht, vor nächstem Winter mit den Vorlesungen zu beginnen. Anfang April denke ich nach München zu gehen, wo mir die Bibliothek zur Erfüllung einer noch in Italien übernommenen Verbindlichkeit behilflich sein soll, davon gelegent-

[23] Seinen Bonner Verkehr hat Hertling in den Erinnerungen I im dritten Kapitel geschildert. Von seinen Beziehungen zu dem Juristen Lörsch (20. Juli 1840 bis 10. Mai 1907) geben die Erinnerungen I 72 f. 188 192 194 f. 266 270 ein freundlicheres Bild als die Briefstelle.

lich [24]. Kannst Du mir nicht vorher schreiben, so erreicht mich dort ein Brief unter der Adresse des Dr. Ritter, die, wenn Du sie Dir nicht bei seinen Eltern holen willst, stets beim Sekretariat der K. B. Akademie der Wissenschaften zu erfragen ist.

Einstweilen mit herzlichen Grüßen, in treuer Freundschaft

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

Würzburg, 31. März (67).

Lieber Theodor!

. . . . [25] Mit meiner Habilitationsschrift bin ich fertig und gegenwärtig mit dem Abschreiben beschäftigt. Gleich nach Ostern werde ich sie an Knoodt abschicken. Hoffentlich treffe ich Dich noch in Bonn an.

Sei herzlich gegrüßt und lasse bald etwas von Dir hören.

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

Darmstadt, den 19. April (67).

Mein lieber Theodor!

. . . . . . Ich habe vollkommenes Verständnis für Deinen Wunsch, nach Göttingen zu gehen und dort zu promovieren, sowie

---

[24] Es handelt sich um das Buch „Sicilien. Schilderungen aus Gegenwart und Vergangenheit von G. F. Hoffweiler. Mit 36 Originalzeichnungen von Alfred Metzener. Leipzig, Alphons Dürr 1870". H. spricht auch im folgenden noch von dem Buch. Das nähere über das gewählte Pseudonym sowie über den Anlaß und die allmähliche Entstehung des Buches in den Erinnerungen I 140 ff. 162 f. 198 f.

[25] H. reist nicht nach München, sondern Darmstadt.

für die Bedenken, die Du gegen einen fortwährenden Aufenthalt an dem Orte hast, wo Du Dich unter Umständen zu habilitieren gedenkst. Allein wo es sich um Wirksamkeit und Glück eines ganzen Lebens handelt, meine ich, dürften doch diese Schwierigkeiten, die ja an und für sich nicht unüberwindlich sind, nicht die letzte Entscheidung geben. Wenn Kampschulte wissenschaftlich gar keine Bedenken hat, wenn Reusch und Hüffer [26] nur zur Beschleunigung drängen und der letztere jüngst Dir noch einen so auszeichnenden Beweis seines Vertrauens gegeben hat: wenn Du alle Deine Bekannten stets an Tiefe des Urteils und Schärfe des Blickes und zum großen Teil auch positiven Kenntnissen übertrafst, warum willst Du, wo die äußeren Verhältnisse Dir das nach Deiner Ansicht Beste nicht gestatten zu wollen scheinen, nicht mit dem Guten fürlieb nehmen und so rasch, als Du die Möglichkeit hast, Dich in Bonn zu habilitieren suchen? Bei der Solidität der Grundlage, die Du in Deiner Ausbildung gelegt hast, brauchst Du wahrhaftig nicht zu fürchten, Deiner Ausbildung durch allzu frühe Betätigung zu schaden. Bedenke doch, wie z. B. ich nach weit mangelhafterer Vorbildung, zum Teil auch durch äußere Verhältnisse dazu gedrängt worden bin, schon in der nächsten Zeit aus einem Lernenden ein Lehrender zu werden, da es mir doch wahrhaftig weit lieber wäre, noch 1 bis 2 Jahre im Umgange mit Brentano einem ruhigen Studium zu leben . . .

. . . Da ich, wie Du wohl inzwischen erfahren haben wirst, heute vor acht Tagen meine Abhandlung und die übrigen Schriftstücke an Knoodt eingesandt habe, bin ich jeden Tag dazu bereit, etwa nach Bingen zu kommen, oder wo Du sonst meine Anwesenheit wünschen solltest. Ich bitte Dich also, mir gelegentlich Näheres darüber mitzuteilen.

Es grüßt Dich in alter Treue

Dein

Georg von Hertling.

---

[26] Hüffer, Hermann, Kirchenrechtler und Historiker in Bonn (24. März 1830 bis 15. März 1905).

Darmstadt, den 30. April (67).

Lieber Theodor!

Da mich gar kein spezieller Grund nach Bingen zog, so freut es mich, auf all Deine Wünsche, soweit überhaupt möglich, eingehen zu können. Du setzest Gießen und Wetzlar einander völlig gleich, ich möchte aber entschieden das letztere dem durch sein rohes Studentenleben höchst ungemütlichen ersteren vorziehen und habe ich mich also entschlossen, Donnerstag, den 23. Mai, von hier abzureisen und abends 7 Uhr 40 Min. in Wetzlar einzutreffen. Leider ist der Anschluß in Gießen so ungünstig, daß auch, wenn ich einen anderen Zug wählte, ein Zeitverlust von 1½ bis 2 Stunden unvermeidlich wäre. Du bist vielleicht so freundlich, in der Zeit, die Du vor mir in Wetzlar sein wirst, für Unterkunft in irgend einem Kneipchen zu sorgen. Maurs Anwesenheit in W. dürfen wir wohl, zumal bei der Kürze der Zeit, füglich ignorieren [27].

In der fröhlichen Aussicht des langentbehrten Wiedersehens und der Hoffnung, der Himmel möge uns etwas günstigeres Wetter schenken, als in den letzten Tagen herrschte

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

Darmstadt, den 16. Juni (67).

Lieber Theodor!

. . . . . In meinem nächsten Briefe werde ich Dir dann auch mancherlei Interessantes aus Bonn zu vermelden haben, von wo ich Mittwochabend zurückgekehrt bin. Meine Angelegenheiten daselbst gingen rasch und glücklich vonstatten. Die Fakultät hatte meine Arbeit günstig aufgenommen und mir eine zweite Abhandlung erlassen, indem mir gestattet wurde, einen Teil der ersten für das Colloquium zu benutzen. Die sich anknüpfende Disputation war von

[27] Über Maur s. die Erinnerungen I 28 f.

geringem Belang. Meine Antrittsrede werde ich Anfang November halten, da ich ganz unabhängig hiervon mit meinen Vorlesungen beginnen kann. Ich habe Geschichte der Philosophie, privatim in vier Stunden, angezeigt. Mit der Aufnahme, die mir von den meisten Seiten zuteil wurde, kann ich nur sehr zufrieden sein; überall machte man mir die besten Hoffnungen. Gebe Gott, daß es nun auch mit Dir bald so weit sein möge! Reusch erwartet schon für nächsten Winter Deine Übersiedelung. Näheres später! — Morgen reise ich für den Rest des Semesters nach Würzburg, wo ich unter der Adresse meines Vetters zu erreichen bin. Karl Lossen war zwei Tage hier, dann sah ich ihn am verflossenen Dienstag in Köln bei der Hochzeit von Max [28]. Er ist immer die prächtige, kernige, kindliche Natur, in deren Nähe es einen anweht wie Waldesduft. Die Hochzeit hat mir großenteils sehr gut gefallen, wozu das Wiedersehen mit der Familie Lossen wesentlich beitrug. Das junge Paar hat mir einen außerordentlich angenehmen und in seiner Jugendlichkeit und Reinheit wahrhaft poetischen Eindruck gemacht, so daß ich noch jetzt viel daran zurückdenken muß.

In der Hoffnung baldigster Antwort, mit herzlichen Grüßen

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

Würzburg, den 7. Juli (67).
Kettengasse 26.

Lieber Theodor!

. . . . . Ich gehe zu den in Aussicht gestellten Nachrichten aus Bonn über. Zunächst wird es Dich interessieren, zu erfahren, — falls Du es noch nicht weißt — daß der gegenwärtige Redakteur der Sybelschen Zeitschrift, Dr. Varrentrapp [29], sich demnächst für mittel-

[28] Max Lossen, Historiker (25. April 1842 bis 5. Januar 1898). Über ihn Hertling in den Erinnerungen I 44 48 f. 52 f. 66 f. 79 207 304.

[29] Varrentrapp, Konrad, Historiker (17. August 1844 bis 28. April 1911).

alterliche Geschichte habilitieren wird. Mir scheint dies übrigens für Dich bei der vollständig konfessionellen Teilung der Studentenschaft wenig zu verschlagen, zumal Du ja auch einen derartigen Konkurrenten, Maurenbrecher [30], glücklich los geworden bist. Daß ich unter Studenten und Dozenten ziemlich verbreitet die Kenntnis von Deiner bevorstehenden Habilitation antraf, und es mir nicht gelingen wollte, dieselbe als noch durchaus problematisch hinzustellen, schrieb ich Dir wohl schon in meinem letzten Briefe. Ebenso brauche ich Dir keine neuen Belege dafür zu geben, mit welch freundschaftlicher Teilnahme Reusch dem Gelingen Deines Unternehmens entgegensieht, und mit welch liebenswürdigem Interesse überhaupt von Dir dort im Hause gesprochen wird. Um so unangenehmer ist es mir dagegen, Dir von Kampschulte nicht das gleiche berichten zu können. — Ich besuchte ihn mit R. in Honnef; es war ein sehr günstiger Tag, R. fand ihn auffallend besser, er selbst war sehr vergnügt. Dennoch ist wohl wenig Hoffnung für sein Aufkommen. Von drei Ärzten haben ihn bereits zwei ganz aufgegeben. Dazu kommt, daß er sich nicht zu einer andauernden Pflege und Schonung seiner Gesundheit entschließen will, ja mit völliger Verkennung seines Zustandes an dem tollen Gedanken festhält, bereits im Herbste seine Vorlesungen wieder aufzunehmen . . .

Daß es mir nach allen Seiten sehr gut in Bonn erging, hat Dir bereits mein Brief gemeldet. Bei weitem das Merkwürdigste, ja sicherlich eines der merkwürdigsten Erlebnisse meines Lebens war mein Zusammentreffen mit Dr. Nissen. Ich bitte Dich, Dir die Schilderung zu vergegenwärtigen, die ich brieflich und mündlich Dir von ihm lieferte. Unter dem Eindrucke der darin ausgesprochenen Auffassung sowie im Bewußtsein all der auf mein zukünftiges Verhältnis zu ihm bezüglichen Befürchtungen und Vorsätze besuchte ich ihn am zweiten Tage meines Aufenthaltes. Er war äußerst herzlich, ich sehr reserviert, was ihm nicht entging. Unsere Unterhaltung bewegte sich, besonders zu Anfang, mehrfach wie auf Schrauben. Einige Male konnte ich es mir nicht versagen, ihm durch Anspielungen, die er verstand, einen wohlgezielten Hieb zu versetzen. Dennoch fiel mir schon jetzt mancherlei auf, was mit

[30] Maurenbrecher, Wilhelm, Historiker (21. Dezember 1838 bis 6. November 1892.)

früheren Äußerungen seinerseits nicht mehr übereinstimmte. Dies mehrte sich und gab mir zu denken, als er mir seinen Gegenbesuch machte, den er mich in Gestalt eines Morgenspazierganges am Rhein anzunehmen ersuchte. Am Tage vor meiner Abreise ging ich mich von ihm zu verabschieden. Er bat mich, ihn den Nachmittag auf einem kleinen Ausflug zu begleiten. Offenbar hatte er viel auf dem Herzen, worüber er sich auszusprechen wünschte. Ungern und zögernd ging ich darauf ein und war bitter unzufrieden mit mir, als ich es getan hatte. Es schien mir darin ein Bruch meiner Vorsätze, ein erstes konsequenzenreiches Abgehen von meinem bestimmten Plane zu liegen. Wie anders dachte ich nach meiner Rückkehr! Mit N. ist eine vollständige Umwandlung vor sich gegangen, die zwar großenteils durch äußere Verhältnisse hervorgebracht worden ist, in der ich aber nicht umhin konnte, das wunderbare Eingreifen der göttlichen Gnade zu erkennen. Mehrfach sprach er sich entschieden dahin aus, daß er mit dem unter den meisten seiner Kollegen grassierenden Heidentume gebrochen habe, daß ihn seine Studien dahin geführt hätten, in der ganzen alten Geschichte ein wunderbares Konvergieren zu dem einen Punkte zu sehen, an dem das Christentum auftrat; christliche Überzeugung halte er mit einem wissenschaftlichen Standpunkte für wohl vereinbar. Aber seine wissenschaftlichen Forschungen kämen eher der katholischen als der protestantischen Sache zugute, die religiösen Anregungen, die er in den letzten zwei Jahren empfangen habe, seien nicht von protestantischer, sondern von katholischer Seite ausgegangen, in rein protestantischen Ländern könne er nicht mehr leben, dort herrsche das kahlste trostloseste Philistertum . . . Ja, ich traute meinen Ohren kaum, als er sogar die Eventualität des Religionswechsels ins Auge faßte, der ihm freilich noch als Charakterschwäche erscheint. Über die italienischen Verhältnisse war sein Urteil vielfach ein total verändertes. Ich bin weit entfernt, mir sanguinische Hoffnungen zu machen, weiß recht gut, wie himmelweit der Weg noch immer ist von dem jetzt von N. eingenommenen Standpunkt bis zur demütigen Unterwerfung unter die Offenbarung und der Übernahme der von ihr geforderten Pflichten, aber ich muß den bisher bereits geschehenen Schritt als einen ganz ungeheuren ansehen. Denn N. ist wahrhaftig kein weichlicher Schwärmer, den das Ästhetische im Katho-

◆◆

lizismus anziehen könnte, er ist — leider — noch immer die stolze, harte Natur wie früher. Und sind es, wie bereits bemerkt, äußere Verhältnisse, die diese Umwandlung eingeleitet, so kann ich doch dafür, daß sich dieser Einfluß gerade in seinen religiösen Anschauungen so mächtig geltend macht, vorläufig wenigstens die Erklärung nirgendwo anders als in einer direkten Einwirkung Gottes sehen. Über das Einzelne bindet mich versprochenes Schweigen; ich kann nur das sagen, daß er wissenschaftliche Entdeckungen gemacht zu haben glaubt, die einen Teil der Mommsenschen Forschungen über den Haufen werfen, und daß er vor allem, entrüstet über die schnöde Behandlung, die ihm von seiten der bekannten allmächtigen Clique zuteil wurde, trotz der an ihn ergangenen Drohungen gemeinster Art, im Begriffe steht, mit derselben, als deren begünstigtstes Glied er bisher galt, öffentlich zu brechen. — Auch unser gegenseitiges Verhältnis kam zur Sprache, und zwar ergriff er die Initiative. Es könnte dasselbe, meint er, nach der einen oder anderen Seite verdacht werden. Ich entgegnete, daß auch ich das in Erwägung gezogen habe, und daß, wenn er, was ich allerdings nicht voraussetzen könne, etwa als renommierter Katholikenfresser bekannt sei, für mich, dessen Aufgabe es sei, katholischen Theologen Philosophie zu dozieren, der Weg vorgezeichnet sei. Bei anderer Gelegenheit sagte ich ihm weiter, daß ich nichts mehr haßte, als das Bestreben, um den Preis der Anerkennung von anderer Seite bei den eigenen Parteigenossen Mißtrauen zu erregen, daß ich nichts mehr verabscheute als den Namen eines liberalen Katholiken usw. Es schien das ganz seinen Gesinnungen zu entsprechen, und wir einigten uns dahin, daß wir uns wohl monatelang nicht sehen würden, daß wir aber stets uns gegenseitige Achtung bewahren und im Notfall einer für den andern eintreten wollte. So fand ich denn das, worin ich fast die größte Schwierigkeit in meiner demnächstigen Wirksamkeit in Bonn gesehen hatte, in durchaus unerwarteter Weise aus dem Wege geräumt. Auf die weitere Entwicklung bin ich natürlich äußerst gespannt. Den Erzbischof[31] habe ich nicht selbst gesprochen — ich hatte wenig Zeit und er war

[31] Paul Melchers, Erzbischof von Köln (6. Januar 1813 bis 14. Dezember 1895). Ein näheres Verhältnis zwischen M. und Hertling bildete sich nicht heraus; Hertling erwähnt ihn in den Erinnerungen I 194 211 f. kurz und kühl.

◆◆

gerade in Anspruch genommen —, sondern nur den Sekretär. Einer günstigen Gesinnung von dieser Seite bin ich sicher, nachdem der Bischof von Mainz [32] meine Empfehlung übernommen und bereits ins Werk gesetzt hat. Die von Ritter besorgte Wohnung habe ich genommen. Weitere Entschließungen über die materielle Seite meines Bonner Daseins aber noch nicht gefaßt . . . Meine öffentliche Antrittsrede habe ich, dem allgemeinen Usus entsprechend, noch nicht gehalten, sondern werde erst zu Anfang November damit vorgehen. Als Vorlesung für den Winter zeigte ich im Katalog an: Geschichte der Philosophie 4 Stunden. Die Indiskretion des Handweisers hat mich recht verdrossen. Ich war so erfreut, daß die Kölner Blätter meines Frankfurter Auftretens, bezüglich dessen ich ganz Deine Gesinnungen teile, mit keiner Silbe gedacht hatten, und nun kommt der literarische Schnelläufer mit seiner größten Weisheit an! Überhaupt finde ich den ganzen Abschnitt, mit dem er mich beehrt hat, herzlich abgeschmackt [33]. Was den beregten Artikel des Literaturblattes betrifft, so erzählte mir schon Reusch mit vielem Humor von der Sache. Die Zusammenstellung, in der mein Vetter paradiert, ist übrigens nicht einmal originell, sondern stammt, wie ich auch R. sagte, aus der Civiltà cattol. [34]

(Nachwort.) Über Nissens schlechten Vortrag hörte ich schon einiges in Bonn, doch scheint mir die Schilderung, die Dir geliefert wurde, mit zu starken Farben gemalt. Ich sprach selbst mit N. darüber, der sich teils auf die Ungefügigkeit des Stoffes, teils auf seine Abneigung gegen ein völlig ausgearbeitetes Kollegienheft berief. Was er gibt, ist übrigens sicherlich vortrefflich, da gerade Pompeji Hauptfeld seiner Forschungen gewesen ist. Damit genug für heute, lieber Freund. . . . Mit besten Grüßen in alter Liebe

Dein treuer Freund

Georg von Hertling.

---

[32] Ketteler, Wilhelm Emanuel Freiherr von, Bischof von Mainz (25. Dezember 1811 bis 13. Juli 1877). Hertling erzählt in den Erinnerungen I 17 f. 51 166 f. 253 321 mit großer Wärme von ihm.

[33] Gemeint ist Nr. 56 des Lit. Handw., Jahrgang 1867. Über die Frankfurter Rede vgl. Erinnerungen I 66 ff.

[34] Angespielt ist wohl, ohne daß der Zusammenhang völlig klar wird, auf v. Hertlings Besprechung von Franz Brentanos „Psychologie des Aristoteles" im Bonner Theol. Literaturblatt 1867, Nr. 14 u. 15.

◆◆

Darmstadt, den 13. August (67).

Mein lieber Theodor!

Auch an mir ist denn doch glücklicherweise die Zeit nicht ganz spurlos vorübergegangen, und wenn es auch vielleicht im Gesamteindruck wenig hervortritt — etwas ruhiger und vernünftiger bin ich denn doch auch geworden. Und so dachte ich mir denn, als Dein Brief über Erwarten lange ausblieb, es seien wohl gewichtige Gründe, die Dich vom Schreiben abhielten, und wartete in Geduld seine Ankunft ab. Wäre aber auch irgend Unmut über Dein langes Schweigen vorhanden gewesen, er hätte verschwinden müssen beim Anblick der kolossalen Epistel, die Du mir zugesandt hast. . . . . Ritters Gesundheit scheint mir so gut wie hergestellt. Die Menzelsche Rezension hat er noch nicht gelesen, dagegen sind mehrere andere in Aussicht. Auch Maurenbrecher soll eine solche zu schreiben beabsichtigen [35]. Druffel hat seine Abwehr gegen die gemeinen Angriffe des letzteren an Sybel geschickt; wir sind äußerst gespannt zu vernehmen, wie sich dieser aus der Affaire ziehen wird [36].

Gegenwärtig bin ich mit aller Macht hinter der Abfassung meines „Sizilien" her, gegen welche vorläufig alles andere in den Hintergrund treten muß. Vielleicht weißt auch Du mir ein oder das andere Buch dafür zur Benutzung anzugeben.

den 19.

Mein Brief blieb liegen, ich war ermüdet durch das dreitägige Bummeln und Schwätzen mit Ritter und gab das Schreiben auf. In den nächsten Tagen suchte ich das in meinen Arbeiten Versäumte nachzuholen. Lujo Brentano [37] ist in Aschaffenburg, ich habe ihn aber noch nicht gesprochen. Dein Urteil über ihn schien mir sehr zutreffend, doch freut es mich, daß Ihr Euch gefallt. — Hast Du

---

[35] Es handelt sich um den ersten Band von Ritters „Geschichte der Deutschen Union", 1867.

[36] Es handelt sich um Maurenbrechers Schrift „Karl V. und die deutschen Protestanten 1545—1555" (1865). Von Druffel kritisierte sie im Theol. Literaturblatt 1866, Nr. 25. Maurenbrechers „Antikritik" in Sybels Zeitschrift XVII 145 ff., Druffels Entgegnung ebenda XVIII 128 ff., Maurenbrechers „Zusatz" XVIII 157 ff.

[37] Brentano, Lujo, Nationalökonom (geb. 18. Dezember 1844, lebt noch).

Nissens Aufsatz über die Römisch-Karthagischen Bündnisse[38] gelesen, oder ein Urteil darüber gehört? Da es der erste jener mir von ihm angekündigten Serie ist, deren Tendenz ich Dir in meinen früheren Briefen angab, so wäre mir ein solches erwünscht. — Was sagst Du zu der vereitelten Freiburger Versammlung?[39] Daß sie nicht zustande gekommen ist, bedaure ich an und für sich nicht. Ich selbst wäre keinesfalls hingegangen, obwohl Reusch die Aufmerksamkeit hatte, mich einzuladen. Daß aber das, wie mir scheint, durchaus nicht notwendige Einschreiten der Nuntiatur abermalige Erbitterung erregen wird, ist gewiß und sehr zu bedauern. Die Hauptschuld in der Sache trifft offenbar den taktlosen Münchner Korrespondenten der Augsb. Allgem. Zeitung, der sich beeilte, die bevorstehende Zusammenkunft als eine Gelehrtenversammlung der liberalen Katholiken anzukündigen. Brächte uns doch das bevorstehende Konzil eine Entscheidung in den diesen Streitigkeiten zugrunde liegenden prinzipiellen Fragen, die freilich die große Menge nicht tief berühren und so für das Ganze der Kirche nicht von ernster Wichtigkeit sind, die aber uns, die wir der protestantischen Wissenschaft gegenüber Stellung zu nehmen haben, nahe genug betreffen! Denn im Grunde dreht es sich doch hier um die absolute Verbindlichkeit, welche die Erlasse des Hl. Stuhles, Breven, Enzykliken, Dekrete der Indexkongregation usw. haben, das silentium obsequiosum und die piae sententiae allein können uns nicht genügen, nur das strikte entweder—oder. Im übrigen ist auch hier meine Maxime die Stelle aus König Lear: Was tut Cordelia nun? Sie liebt und schweigt[40].

Mit herzlichen Grüßen

Dein

Georg von Hertling.

---

[38] Der Aufsatz erschien in (Fleckeisens) Neuen Jahrbüchern für Philologie Bd. 95, 321 ff.

[39] Für den 21. August 1867 war für Freiburg eine Versammlung der Mitarbeiter des Theol. Literaturblattes in Aussicht genommen, die aber, in der Allg. Zeitung schlechthin als Versammlung kath. Gelehrter bezeichnet, unter dem Druck des Münchener Nuntius und auf Wunsch des Freiburger Erzbischofs unterbleiben mußte. Friedrich, Döllinger III 449 f.

[40] Über seine Stellung zum Konzil hat sich Hertling in seinen Erinnerungen I im dritten Kapitel ausführlich ausgesprochen.

◆◆◆

Darmstadt, den 2. September (67).

Mein lieber Theodor!

. . . . So ist denn auch das letzte Hindernis mit Gottes Hilfe glücklich überstiegen. Die schöne Aussicht, schon in kurzer Frist vereint im Interesse der katholischen Sache und der Wissenschaft wirken zu können, hat alle Chancen, zur Wahrheit zu werden. — Ich brauche Dir nicht zu sagen, wie sehr ich mich darüber freue, wie ich den sichtbaren Segen Gottes, der Deine Pläne in der letzten Zeit begleitet hat, als ein Zeichen aufzufassen mich berechtigt glaube, daß er auch künftig unseren im gleichen Sinne begonnenen Unternehmungen nicht fehlen werde. —

Während der vier Wochen, die ich nun hier bin, war ich eifrig hinter „Sizilien" her. Du wirst lachen oder Dich erstaunen, wenn ich Dir sage, daß ich in dieser kurzen Zeit bereits 8½ Bogen zusammengeschrieben habe. Länger wie 14 Tage gedenke ich übrigens nun nicht mehr hier zu bleiben und auch nicht länger vorläufig mich mit der Arbeit zu beschäftigen, zu der mich nach der notwendigen Unterbrechung zwar immer wieder die Pflicht zurückführen wird, die aber weder mit meinen eigentlichen Zielen, noch wirklichen Interessen viel gemein hat. Dabei nimmt sie meine ganze Kraft so sehr in Anspruch, daß bis jetzt zu anderen Arbeiten keine Zeit blieb. Das alles veranlaßt mich, am 16. oder 17. d. M. nach Bonn überzuziehen, um die noch übrigen Wochen bis zum Anfang der Vorlesungen einzig der Vorbereitung meines Kollegs, sowie der noch bevorstehenden Antrittsrede zu widmen. Im nächsten Semester wird voraussichtlich der stud. phil. Stumpf aus Aschaffenburg [41] nach Göttingen kommen. Er war in Würzburg der spezielle Schützling und Schüler meines Vetters Brentano, und schien auch mir ein nicht gewöhnliches Talent und dabei einen trefflichen Charakter zu verraten.

Ich bin recht begierig, in Deinem nächsten Briefe zu erfahren, wie weit Du in Deinen Arbeiten usw. fortgeschritten bist und ob nach wie vor Göttingen so vollkommen Deinen Beifall hat. Kannst Du mir nicht mehr hierher schreiben, so kennst Du ja meine Bonner

---

[41] Stumpf, Karl, Philosoph (geb. 21. April 1848, lebt noch).

Adresse: Hofgartenstraße 3 bei Frau Professorin Liessen. Einstweilen herzlichen Gruß

von Deinem treuen

Georg von Hertling.

Bonn, den 5.—7. Nov. (67).

Lieber Theodor!

Daß unsere Freundschaft nicht auf Sentimentalität gegründet sei, daß sie vielmehr auf innerer seelischer Übereinstimmung beruhe, auf der gleichmäßigen Erfassung nicht nur des letzten Zieles, worin wir ja mit der ganzen gläubigen erlösten Menschheit übereinkommen, sondern auch unserer speziellen Stellung diesem Ziele gegenüber — das alles haben wir, glaube ich, in genügender Weise dadurch dargetan, daß wir trotz vierjährigen Getrenntseins, trotz spärlichen brieflichen Verkehrs fest zueinander gehalten haben. Zarte Aufmerksamkeiten, wie sie sonst wohl gebräuchlich, waren bei uns nicht gerade Sitte, es sollte eben alles vermieden werden, was den Verdacht der Sentimentalität erwecken könne. Jetzt aber, wo wir unsere Lehrjahre glänzend überstanden haben, können wir es machen wie die wahren Weisen, die dem Gefühle und der Leidenschaft nicht völlig entsagen, sich aber ebensowenig von ihnen beherrschen lassen, sondern sie mit einsichtiger Freiheit gebrauchen. Darum also ....[42] gratuliere ich Dir bestens und herzlichst zu Deinem Namenstage. Wenn man aber gewöhnlich einem solchen Wunsche den weiteren hinzuzufügen pflegt: „und wünsche viele folgende", so tue ich dies nur in beschränktem Sinne, sub conditione, nämlich, daß bereits der nachfolgende Dich als Privatdozent in Bonn treffe. Dieser meiner Gratulation schließen sich nach deren ganzem Umfange an: Professor Reusch und Frl. L. R., (die jüngere ist, glaube ich, in Neuwied), mit denen ich vergangenen Montag den Abend zubrachte. Daß auch von Dir die Rede war, kannst Du

---

[42] Die Punkte finden sich im Original und bedeuten keine Kürzung.

denken, aber in die gewöhnliche Teilnahme mischte sich diesmal etwas wie bange Sorge, Du mögest nun einmal so sehr ins Aufschieben hineingekommen sein, daß es Dir immer schwerer fallen werde, den so dringend geforderten entscheidenden Schritt zu tun. Ich war natürlich optimistischer, aber wenn ich Dir in R.s Namen ausrichten soll, bis Neujahr müßtest Du notwendig promoviert haben, so kann ich meinerseits nur beifügen, wie außerordentlich es mich freuen würde, schon recht bald von Dir zu vernehmen, daß die einleitenden Schritte hierzu geschehen sind, die Dissertation abgeliefert sei usw. Das erste, was Du dann für die Habilitierung zu tun hast, ich glaube, ich vergaß davon bei unserer Zusammenkunft zu sprechen, ist, unter Anlage des Doktordiploms bei dem Kurator, Geh. Oberregierungsrat Beseler, Hochwohlgeboren, um die Erlaubnis einzukommen, Dich bei der philosophischen Fakultät zu dem bez. Zwecke melden zu dürfen. — Da wir gerade dabei sind, füge ich einige Nachrichten über den Verlauf der ersten Schritte meines Privatdozentendaseins bei; gestern habe ich meine Antrittsrede gehalten. Über die sachliche Leistung ist mir kein kompetentes Urteil zugekommen, auch habe ich wohl keine Aussicht auf ein solches. Vorgetragen habe ich, meinem Dafürhalten nach, ziemlich schlecht. Ich sprach, teilweise, um fertig zu werden, entsetzlich rasch, dabei reichte in der ungeschickt gebauten Aula meine Stimme nicht aus. Mit meinem Kolleg habe ich Montag begonnen. Inskribiert sind bei mir bis heute 33 Studenten. Doch waren diesen Abend sicher 45 bis 50 zugegen. Der Erfolg ist somit ein über alles Erwarten guter, fast beschämender. Verblenden wird er mich nicht, dazu weiß ich mich viel zu sehr als Geschöpf der äußeren Verhältnisse, das sich nun tüchtig auf die Hosen setzen muß, um seinerseits nicht dahinter zurückzubleiben [43]. Der kleine Cardauns hat mich heute besucht [44], seine Absicht, wenn Du sie überhaupt richtig verstanden hast, scheint er aufgegeben zu haben. Er lud mich zur Arminia ein, ich gab keinen ganz bestimmten, aber doch eher ablehnenden Bescheid

[43] Vgl. Erinnerungen I 186 f. sowohl über die Antrittsvorlesung wie über das erste Kolleg.

[44] Cardauns, Hermann, lange Hauptredakteur der Kölnischen Volkszeitung (geb. 8. August 1847, lebt noch). Vgl. über sein Verhältnis zu Hertling dessen Erinnerungen I 260 f. und Cardauns, Aus dem Leben eines deutschen Redakteurs 66/68.

◆◆

und wurde in meiner Absicht, nicht hinzugehen, durch Reusch bestärkt, den ich darüber auf dem Lesezimmer sprach. —

. . . . . Dein Urteil über Ritters Buch hat mich frappiert, doch magst Du wohl recht haben, doch ist es schwer, sich hierüber schriftlich und ohne die Sache selbst bei der Hand zu haben, zu verständigen. Möglich immerhin, daß meine Freundschaft zu dem Verfasser mich dahin führte, einzelne Stellen in einem günstigeren Sinne zu interpretieren als dies von den übrigen Lesern geschehen wird. Stutzig machte mich bereits die Maurenbrechersche Rezension, und jedenfalls wird Ritter gut tun, wie er es auch vorhat, durch eine Besprechung der Druffel—Maurenbrecher-Affaire, sofort gegen eine Allianz mit dem letztgenannten zu protestieren [45].

. . . . . Grüße Vetter Lujo und den Spezialkollegen Stumpf und schreibe bald in obenbezeichneter Richtung.

Dein treuer

Georg von Hertling.

Ohne Datum.

Lieber Freund!

Ich habe fortwährend auf Nachrichten von Dir gewartet, um dieselben dann durch eine mich betreffende wichtige Nachricht beantworten zu können. Da aber keine Aussicht vorhanden ist, daß in Betreff Deines schon lange chronisch gewordenen Schweigens eine Besserung eintreten könnte, teile ich Dir einstweilen mit, daß ich mich wenige Tage vor meiner Rückkunft hierher in Darmstadt mit Anna von Biegeleben verlobt habe [46]. Näheres, wenn ich Näheres von Dir, speziell Deine Adresse weiß.

Freundschaftlichst

Dein

Georg von Hertling.

---

[45] Vgl. die Anm. 35. Maurenbrechers Besprechung findet sich in Sybels Zeitschrift XVIII 192 ff. — Es folgt noch ein Absatz über eine „bewußte vielbesprochene Angelegenheit", die aufzuklären mir nicht gelang, obwohl sie in Zusammenhang mit einem auch in den Erinnerungen I 192 f. erwähnten längeren Aufenthalt Leos von Savigny in Godesberg gebracht ist.

[46] Erinnerungen I 199 f.

◆◆

Bonn, den 10. Jan. 1868.

Lieber Theodor!

. . . . . Dein konstantes Schweigen läßt mich schließen, daß Du noch nicht so weit gediehen bist, wie Deine hiesigen Freunde es wünschten, und beraubt mich der Freude, den mannigfachen Fragen, Vermutungen und Befürchtungen durch Hinweis auf bestimmte Tatsachen ein für alle Mal abschließend entgegenzutreten. . . .

Was mich betrifft, so hat sich die Zahl meiner Zuhörer endgültig auf 50 Mann festgestellt, gewiß ein Resultat, wie wir es im voraus niemals erwartet hätten. Einigermaßen niederschlagend wirkt es nun freilich, daß die Gesellschaft niemals vollzählig zugegen ist und daß schon manchmal die Hälfte geschwänzt hat. Es geht daraus hervor, daß auch mir es nicht gelungen ist, den allgemeinen Mißkredit, in den die Philosophie geraten, bei meinen Zuhörern schon zu beseitigen und das vielfach geschwundene Interesse wieder zu erwecken, oder endlich einen siegreichen Kampf mit dem leider nur zu bekannten Sinne mancher unserer Theologen zu führen, die befriedigt sind, wenn sie das vorschriftsmäßige Quantum Wissenschaft, wenn auch nicht im Kopf, so doch auf dem Anmeldebogen nach Hause tragen. Übrigens muß ich mich ganz zufrieden geben, wenn ich bedenke, daß es Brentano nicht besser geht. Das steht mir jedenfalls fest, daß die Wirkung eines einzelnen Kollegs in keinem Verhältnis zu der Arbeit steht, welche die Vorbereitung dazu dem Privatdozenten im ersten Semester kostet. Du wirst Dir einen Begriff davon machen können, wenn ich Dir sage, daß ich zu Zeiten, wie z. B. noch heute, am Vormittag ununterbrochen bis nach ein Uhr arbeite, dann zu Tisch gehe, unmittelbar nachher wieder mit der Arbeit beginne und sie fortsetze, bis es Zeit wird, rasch nach der Universität zu eilen. Glücklich, wenn ich dann ein nicht verbrauchtes Stücklein wieder heimbringe! Indessen, es geht wohl jedem so. Nicht nur, daß für andere wissenschaftliche Beschäftigungen keine Zeit bleibt, denn an den freien Tagen bin ich müde und dumm, nur zu häufig muß ich auch eine gründlichere Erörterung der mein

Kolleg berührenden Fragen für spätere Zeit zurückstellen, hoffend, daß mit jedem weiteren Semester meine Vorlesungen besser und mehr und mehr die Frucht eigenen quellenmäßigen Studiums und reiflichen Durchdenkens werden sollen. Trotzdem hat man mich überzeugt, daß es unvermeidlich für mich sei, im Sommer abermals ein vierstündiges Kolleg zu lesen; ich habe Psychologie gewählt, über die Einteilung und die Prinzipien bin ich freilich klar, aber vor der Arbeit der Durchführung ins Einzelne graut mir. — Während der ziemlich langen Ferien war ich zu Hause, lief Schlittschuh, trank Bier und schwelgte in Familienleben. Das ist mir klar, auf die Dauer halte ich das studentenmäßige Leben nicht aus, sondern lege mir, da es nun zu spät ist, mich zeitlebens im Elternhause niederzulassen, auf die eine oder andere Weise eine eigene Haushaltung an. Zumal mein Mittagessen ist mir gegenwärtig gründlich zuwider, nicht wegen der Naturalverpflegung, die ganz leidlich, sondern wegen der erbärmlichen Gesellschaft. Ich lese krampfhaft die Zeitung, die mir der wohldressierte Kellner täglich auf den Teller legt, und bin ich fertig damit, so fange ich wieder von vorne an, aber das ist doch am Ende nicht die Art und Weise, wie ein Mensch, dem an geistigen Beschäftigungen kein Mangel, ein gedeihliches Mittagbrot einnimmt. Abgesehen von allen anderen Gründen wünsche ich daher aus reinem krassem Egoismus, daß Du bald hierher kommen mögest, damit ich doch auch außerhalb meiner Vorlesung Gelegenheit habe, ein vernünftiges Wort zu sprechen. So kehre ich denn zu dem zurück, wovon mein Brief ausgegangen, und indem ich Dir ein herzliches Glück auf! zum bevorstehenden oder meine besten Glückwünsche zum bereits überstandenen Doktorexamen zurufe, verbleibe ich

Dein treuer

Georg von Hertling.

◆◆

Bonn, den 22. Februar 68.

Lieber Theodor!

Schon vor einiger Zeit wurde im Hause von Reusch erzählt, Du seiest krank. Nun kommt mir gestern von Berlin, allerdings nur gerüchtweise, die Nachricht zu, Du habest einen Rückfall in Deinen früheren Zustand erlitten. Du kannst denken, in welch peinliche Sorge mich diese Nachricht versetzt hat, die, wenn sie sich bestätigen sollte, alle unsere schönen Pläne vernichten . . . würde. Ich hoffe zu Gott, das Gerücht möge ein falsches sein, kann aber nicht verkennen, daß Dein kontinuierliches Schweigen gegen meine Hoffnung spricht — müßte es mich doch sonst fast verdrießen, daß Du mir noch immer, nach nunmehr 6 Wochen, mit keinem Worte gemeldet hast, ob mein Brief vom 10. Januar mit Einlage richtig in Deine Hände gelangt ist. Nun aber f o r d e r e ich es von Dir als Erfüllung einer Freundschaftspflicht, daß Du mir umgehend meldest, wie es mit Deinem Befinden steht. Im übrigen bin ich

Dein Freund

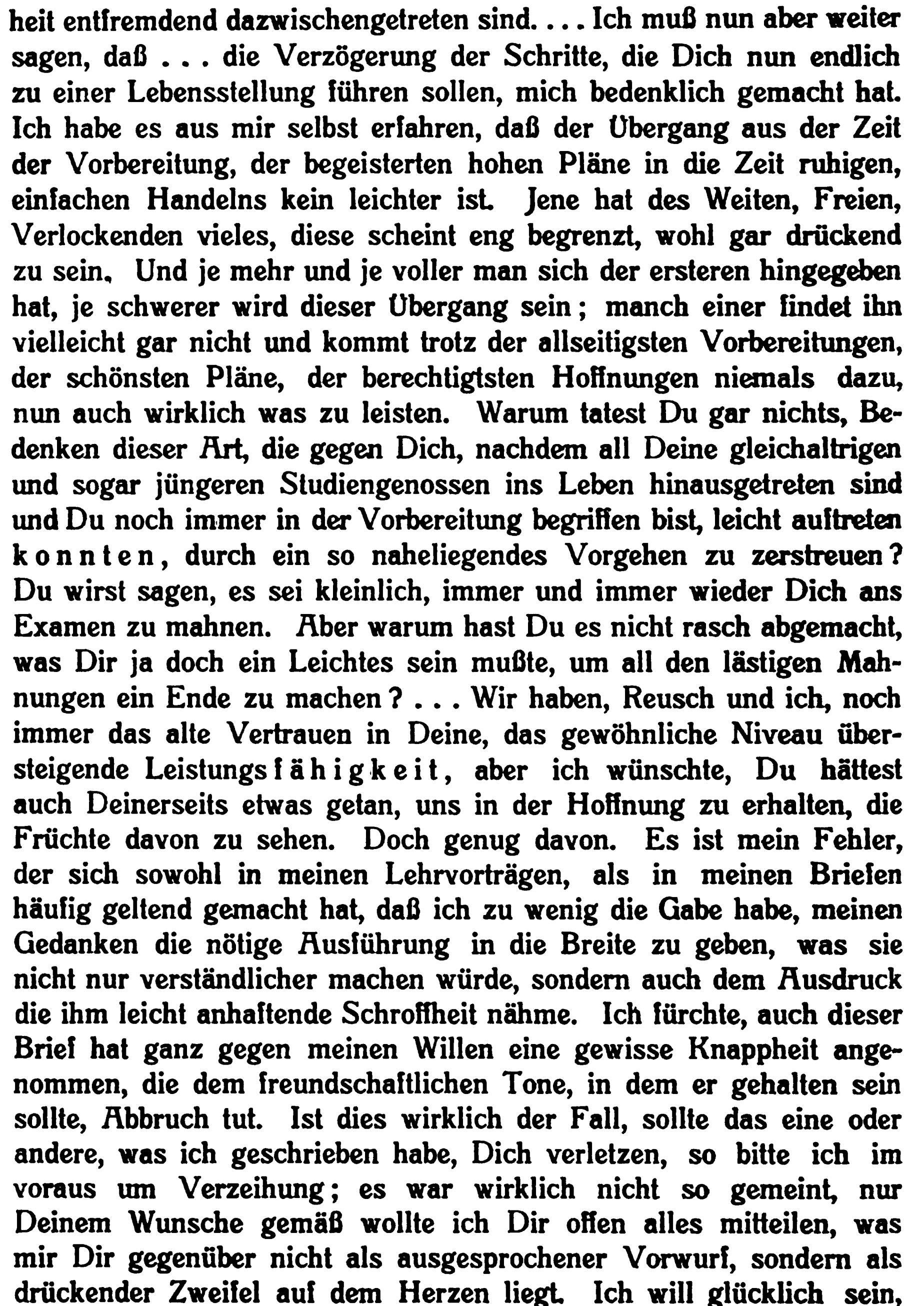
Georg von Hertling.

Bonn, den 27. Mai 69.

Mein lieber Theodor!

Wenn unser gemeinsamer prächtiger Freund [47] Dir den Inhalt des Gespräches mitgeteilt hat, welches die kurze Zeit unseres letzten Wiedersehens fast völlig ausfüllte, so wird er sicherlich Dir auch gesagt haben, daß mein Interesse an Dir seine alte Wärme nicht verloren hat, daß die schöne Zeit unserer aufblühenden Freundschaft mir noch immer lebendig vor Augen steht und daß ich selbst nichts dringender wünsche, als daß sich die Divergenzen möglichst rasch beseitigen lassen möchten, die vielleicht in der jüngsten Vergangen-

[47] Offenbar Karl Lossen.



heit entfremdend dazwischengetreten sind. ... Ich muß nun aber weiter sagen, daß ... die Verzögerung der Schritte, die Dich nun endlich zu einer Lebensstellung führen sollen, mich bedenklich gemacht hat. Ich habe es aus mir selbst erfahren, daß der Übergang aus der Zeit der Vorbereitung, der begeisterten hohen Pläne in die Zeit ruhigen, einfachen Handelns kein leichter ist. Jene hat des Weiten, Freien, Verlockenden vieles, diese scheint eng begrenzt, wohl gar drückend zu sein. Und je mehr und je voller man sich der ersteren hingegeben hat, je schwerer wird dieser Übergang sein; manch einer findet ihn vielleicht gar nicht und kommt trotz der allseitigsten Vorbereitungen, der schönsten Pläne, der berechtigtsten Hoffnungen niemals dazu, nun auch wirklich was zu leisten. Warum tatest Du gar nichts, Bedenken dieser Art, die gegen Dich, nachdem all Deine gleichaltrigen und sogar jüngeren Studiengenossen ins Leben hinausgetreten sind und Du noch immer in der Vorbereitung begriffen bist, leicht auftreten *konnten*, durch ein so naheliegendes Vorgehen zu zerstreuen? Du wirst sagen, es sei kleinlich, immer und immer wieder Dich ans Examen zu mahnen. Aber warum hast Du es nicht rasch abgemacht, was Dir ja doch ein Leichtes sein mußte, um all den lästigen Mahnungen ein Ende zu machen? ... Wir haben, Reusch und ich, noch immer das alte Vertrauen in Deine, das gewöhnliche Niveau übersteigende Leistungs*fähigkeit*, aber ich wünschte, Du hättest auch Deinerseits etwas getan, uns in der Hoffnung zu erhalten, die Früchte davon zu sehen. Doch genug davon. Es ist mein Fehler, der sich sowohl in meinen Lehrvorträgen, als in meinen Briefen häufig geltend gemacht hat, daß ich zu wenig die Gabe habe, meinen Gedanken die nötige Ausführung in die Breite zu geben, was sie nicht nur verständlicher machen würde, sondern auch dem Ausdruck die ihm leicht anhaftende Schroffheit nähme. Ich fürchte, auch dieser Brief hat ganz gegen meinen Willen eine gewisse Knappheit angenommen, die dem freundschaftlichen Tone, in dem er gehalten sein sollte, Abbruch tut. Ist dies wirklich der Fall, sollte das eine oder andere, was ich geschrieben habe, Dich verletzen, so bitte ich im voraus um Verzeihung; es war wirklich nicht so gemeint, nur Deinem Wunsche gemäß wollte ich Dir offen alles mitteilen, was mir Dir gegenüber nicht als ausgesprochener Vorwurf, sondern als drückender Zweifel auf dem Herzen liegt. Ich will glücklich sein,

◆◆

wenn es Deinem Briefe, den ich hoffentlich recht bald erwarten darf, gelingen kann, sie alle zu beschwichtigen, doppelt glücklich, wenn unsere schönen Pläne doch noch zur Verwirklichung kommen sollten, und damit Gott mit Dir und Deinem alten treuen Freunde

Georg von Hertling.

Bonn, den 26. Juni 69.

Mein lieber Freund!

Zwar hätte ich sehr gewünscht, direkt von Dir Nachricht zu erhalten, unmöglich konnte es Dir schwerer fallen, meinen Brief vom 27. Mai zu beantworten, als es mir fiel, denselben zu schreiben. Indessen, ein Freundschaftsverhältnis ist ja kein Rechtsvertrag, wo jede Leistung streng die Gegenleistung fordert, und das Herz ersetzt gern, was eben von der einen oder anderen Seite unterlassen wurde. Zudem erhielt ich wenige Tage, nachdem mein Brief an Dich abgegangen war, ein Schreiben von Karl Lossen, in dem er mir von seinem Besuch in Göttingen berichtet und mich über Deine augenblickliche Lage in Kenntnis setzt. Hiernach handelt es sich u n t e r u n s nicht mehr um eine Beurteilung der Vergangenheit, sondern lediglich um einen Plan für die Zukunft. Wir müssen nun die Verhältnisse nehmen, wie sie liegen, und nur sehen, was sich tun läßt, um Dir in jedem Falle die akademische Tätigkeit offen zu halten. . . . Nur muß vor allem der leidige Doktor gemacht sein; ich bitte Dich daher aufs allerdringendste und in der allerbesten freundschaftlichsten Absicht, doch ja damit nicht weiter (zu) zögern. Du wirst selbst sicherlich einsehen, daß nur der absolvierte Doktor zum Ausgangspunkte weiterer Unterhandlungen genommen werden kann. Bitte, bitte, überrasche uns so bald wie möglich mit der Nachricht, der lange erwartete Schritt sei nunmehr getan; soviel ich weiß, liegen ja gerade hiergegen augenblicklich äußere Hindernisse nicht vor. Später aber gibt Dir dann wenigstens das Münchener Engagement [48]

[48] Als Mitarbeiter der Historischen Kommission bei der Kgl. Akademie der Wissenschaften dort.

die Mittel an die Hand, aus eigenen Kräften für Deinen Lebensunterhalt beizutragen, und es wird gewiß mit der Zeit sich alles bestens gestalten. Du bist wahrhaftig nicht der erste, der sich durch solch trübe Verhältnisse zum wohlbestallten Professor durcharbeitet. Also nicht wahr, Du gehst jetzt schleunig vor und schickst mir längstens in 14 Tagen als Antwort Dein Doktor-Diplom?

Mit herzlichen Grüßen

Dein Georg von Hertling.

Es ist mir eine liebe Pflicht, Msg. Feßler für seine hingebungsvollen Bemühungen um die Abschrift der Briefe und die Herstellung des Textes, Herrn Dr. Alex. Schnütgen, meinem Schüler und Freunde, für seine stets bereite Unterstützung bei der bio- und bibliographisch genauen Abfassung der Anmerkungen herzlich zu danken.

V. Abteilung.

Verschiedenes.

◆◆◆

Die wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus und die Görres-Gesellschaft.

Von Dr. **Arnold Rademacher**, Professor an der Universität zu Bonn.

Der Satz, daß zwischen Glauben und Wissen kein Widerspruch bestehen kann, gehört zu den grundlegenden Überzeugungen des Forschers, welcher an eine Offenbarung im Sinne einer geschichtlich verlaufenden Kundgebung Gottes an die Menschheit glaubt. Der gläubige Gelehrte steht damit auf dem für ihn selbstredenden Standpunkt, daß derselbe Gott, welcher Urheber der Offenbarung ist, auch dem Geiste das Vernunftlicht angezündet hat, und daß der Glaube, wenn auch über die Vernunft hinausgehend, doch nichts gegen die Vernunft enthält, weil das Wahre dem Wahren nicht widerstreiten und weil Gott, der Urheber beider Ordnungen, mit sich selbst nicht in Widerspruch treten kann. Ein behaupteter Widerspruch könnte in seinen Augen nur ein scheinbarer sein, etwa dadurch hervorgerufen, daß entweder über die Kirchenlehre eine falsche Auffassung bestand oder aber etwas für gesicherte philosophische Erkenntnis gehalten wurde, was nur Meinung war. Dieser grundsätzliche Standpunkt sichert dem katholischen Forscher dasjenige Maß von Freiheit, dessen er zur erfolgreichen Pflege jedweden Wissensgebietes bedarf. Wenn durch diese bloß negative Orientierung am Glauben dem katholischen Forscher immerhin die Pflicht der Besonnenheit und Behutsamkeit in der Wertung seiner Ergebnisse auferlegt wird, so ist nicht abzusehen, welche Tugend für ihn und die Wissenschaft wertvoller sein könnte als diese.

Es gibt nicht viele Wissenschaften, die überhaupt keine Berührungspunkte mit dem Glauben aufweisen. Selbst Mathematik, Physik und Chemie können, wie neuestens Casp. Isenkrahe in seiner

„Experimental-Theologie" gezeigt hat, mit theologischen Fragen Verbindungen eingehen. In den historischen und anthropologischen Wissenschaften sind solche Berührungspunkte um so zahlreicher. Aber ein grundsätzlicher und endgültiger Widerspruch zwischen Glauben und Wissen ist für den gläubigen Forscher schon darum a priori ausgeschlossen, weil er auch den Glaubensakt einer vernünftigen Begründung für fähig hält und die Vernunft sich nicht selbst ins Unrecht setzen kann. Deshalb darf er sich auch in seiner Forscherarbeit einer vollkommenen Unbefangenheit erfreuen und darf in seiner doppelten Persönlichkeit als Katholik und als Gelehrter, wenn auch in anderer Anwendung, der in den Xenien[1] ausgesprochenen Maxime huldigen:

„Jeder wandle für sich und wisse nichts von dem andern,
Wandeln nur beide gerad, finden sich beide gewiß."

Auch die Philosophie im engeren Sinne als derjenige Zweig des Vernunftwissens, welcher mit dem Glauben die meisten Berührungspunkte aufweist, ist innerlich von der Theologie als der Glaubenswissenschaft und vom Glauben selbst unabhängig. Es ist dies freilich nicht immer mit der gleichen Deutlichkeit ausgesprochen worden, besonders zu Zeiten, wo das innige Band gleicher Weltanschauung die Vertreter beider Gebiete der menschlichen Erkenntnis tatsächlich einte. Der Satz, daß „die Philosophie die Magd der Theologie" sei, darf jedenfalls nicht so verstanden werden, als ob jene, weil sie nebenher der Theologie schätzenswerte Dienste leistet, darum nun auch in dem Beruf aufgehe, dieser ihrer gnädigen Frauen, um mit Kant[2] zu reden, die Schleppe nachzutragen, wie sie freilich anderseits sich auch nicht vermessen darf, dieser „mit der Fackel voranleuchten zu wollen", als ob die Theologie zu schwachsichtig wäre, um mit ihrem eigenen Sehorgan sich zurechtzufinden. Die Neuscholastik, zumal in der Ausprägung der von Kardinal Mercier begründeten und inspirierten Löwener Schule, hat mit bewußter Entschiedenheit diese Selbständigkeit der Philosophie gegenüber der Theologie eine Lebensbedingung für die Philosophie als

---

[1] Nr. 182.

[2] Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. Herausgegeben von Karl Kehrbach (Leipzig, Reclam jun.) 36.

Wissenschaft genannt und hat die Forderung erhoben, daß sie sich der Verfolgung apologetischer Nebenzwecke gänzlich enthalte. Wenn je Reibungen zwischen Glauben und Wissen entstehen, werden sie durch strenge Befolgung der beiderseitigen Methoden am sichersten ausgeräumt werden. Daß ein endgültiger Widerspruch zwischen beiden Mächten bisher nicht nachgewiesen worden ist, daß gerade die Sterne erster Größe auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, welche am meisten als Gegnerin der Theologie gilt, in der größten Mehrzahl ihr Wissen mit dem Bekenntnis des Gottes- und Offenbarungsglaubens zu verbinden verstanden haben — diese Tatsache ist weniger bekannt, aber beweisbar [3] —, daß endlich die Altersweisheit der neuzeitlichen Denker sich den Gedankengängen des Glaubens mehr und mehr zu nähern pflegt [4], kann auch vom Erfahrungsstandpunkt aus die Zuversicht stärken, daß der gläubige Forscher, solange er sich streng an seine Methode hält, keine Gewissenskonflikte zu befürchten haben wird.

I.

Von diesen grundsätzlichen Erwägungen ausgehend, könnte jemand sogleich schon die Fragestellung, welche von wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus redet, bemängeln und der Meinung sein, es sei doch gleichgültig, welche Weltanschauung man an die Beschäftigung mit der Wissenschaft heranbringe. Wenn die wissenschaftliche Methode als solche von der persönlichen Weltanschauung dessen, der sie handhabt, unabhängig sein muß, dann kann in der Tat im eigentlichen Sinne von einer katholischen Wissenschaft oder katholischen Philosophie nicht gesprochen werden. Wissenschaft ist Wissenschaft, und Philosophie ist Philosophie. Die persönliche Haltung des Forschers in allgemeinen Weltanschauungsfragen hat an der Forschung als solcher, welche so viel wiegt wie ihre Gründe, keinen Teil. Dennoch bleibt bestehen, daß, wenn zwei dasselbe tun, es nicht dasselbe ist, und daß auch der anspruchsvollste Forscher sich in der Wertung der Tatsachen, zumal

[3] Vgl. Kneller, Karl Alois, Das Christentum und die Vertreter der neueren Naturwissenschaft 4 (Freiburg 1912, Herder).

[4] Vgl. Ettlinger, Max, Philosophische Fragen der Gegenwart (Kempten 1911, Kösel) 277 ff.

aus dem Gesichtswinkel einer bestimmten religiösen Weltanschauung heraus, sich dem Einfluß mannigfacher schwer wägbarer Umstände, die ihn von der Notwendigkeit der Gedankenfolge abzudrängen geeignet sind, nicht vollkommen entziehen kann. Dem Katholiken wird es schwer, die Reformation, dem Protestanten das Papsttum, dem Juden das Christentum, dem Monisten die Religion, dem Vertreter moderner Philosophie die Scholastik ganz unbefangen zu würdigen. Darum hat eine jede Weltanschauung, welche Wert auf sich selbst legt, ein lebhaftes Interesse daran, daß im öffentlichen Leben die Wissenschaft auch von Angehörigen ihres Bekenntnisses vertreten werde. In diesem weiteren Sinne kann dann allerdings auch von katholischer Wissenschaft oder Forschung gesprochen werden. Es gibt demnach wissenschaftliche Aufgaben des Katholizismus. Auf dem Boden dieser grundsätzlichen Anerkennung der methodischen Selbständigkeit der Wissenschaft, aber auch der Einsicht in die mannigfache tatsächliche Beeinflussung der Forscherarbeit durch vorhandene weltanschauliche Überzeugungen ist die Görres-Gesellschaft ins Leben gerufen worden. „Geleitet von dem katholischen Grundsatze", so heißt es in der Einleitung ihrer Satzungen, „daß zwischen der von der Kirche getragenen Offenbarung und den Ergebnissen echter Wissenschaft niemals ein Widerspruch bestehen kann, vielmehr Glaube und Wissenschaft einander wechselseitig ergänzen und fördern, ist am 25. Januar 1876, dem hundertjährigen Geburtstage Joseph von Görres', eine Anzahl deutscher Katholiken zusammengetreten zur Gründung eines Vereins unter dem Namen: „Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im katholischen Deutschland".

1. Die katholische Wissenschaft — katholisch in dem soeben festgelegten Sinne — hat von Anfang an ihre Daseinsberechtigung gegen Einsprüche aus den Kreisen des Gelehrtentums verteidigen müssen, besonders seit Theodor Mommsen in dem berühmt gewordenen Artikel in den Münchner Neuesten Nachrichten vom Jahre 1901[5] aus Anlaß der Besetzung der Straßburger Geschichtsprofessur mit einem Katholiken das Wort „Voraussetzungslosigkeit" in die Debatte warf und dadurch einen auch heute

[5] Nr. 530.

◆◆◆

noch nicht völlig ausgetragenen Streit entfachte. Unterdessen sind sich die Vertreter der Forschung, wenn auch eine grundsätzliche Einigung nicht zustande gekommen ist, praktisch doch immerhin näher gekommen. Die Forderung einer vollen Voraussetzungslosigkeit hat sich als eine Überspannung herausgestellt. Psychologisch ist Voraussetzungslosigkeit nicht möglich, weil wir doch immer nur mit unserem eigenen Erkenntnisvermögen denken können und auf das Vertrauen angewiesen bleiben, daß wir bei gesetzmäßigem Gebrauche desselben die Wahrheit finden, logisch nicht, weil wir letzthin auf unbeweisbare und des Beweises nicht bedürftige Wahrheiten stoßen müssen, wofern der Beweis nicht in einer ins Unendliche fortgesetzten Beweisaufnahme versanden soll, methodisch nicht, weil alle Einzelwissenschaften die Gültigkeit ihrer Grundlagen von höheren Wissenschaften entlehnen und als gegeben hinnehmen müssen, praktisch nicht, weil jeder Forscher auf die Zuverlässigkeit seiner Vorgänger und Mitarbeiter angewiesen ist und nicht persönlich in alle Beweisquellen Einsicht nehmen kann. Immerhin stellt die dogmatische Voraussetzungslosigkeit ein Ideal dar, dem möglichst nahe zu kommen Forscherpflicht ist, dessen volle Verwirklichung aber nicht erwartet werden kann, weil auch der selbständigste Denker sich der Einwirkung seines allgemeinen Weltbildes und seiner persönlichen Eigenart, die wieder das Produkt zahlloser, außer seiner freien Wahl liegender Umstände ist, nicht entziehen kann, und weil insbesondere die religiöse und auch die irreligiöse Weltbetrachtung die Wertung aller die Religion und das Bekenntnis berührenden Fragen unwillkürlich beeinflußt. Eine ganz voraussetzungslose Wissenschaft wird niemals vorhanden sein, „auch nicht an den anspruchsvollsten Stellen an den Universitäten“[6]. Hermann Schell sagt in der Vorrede zum ersten Bande seiner Apologie des Christentums[7]: „Auch die freie Forschung ist gebunden, und zwar durch das Ziel, wohin sie nicht kommen will . . . . . Es will mir scheinen, als ob die Vertreter einer wissenschaftlichen Weltanschauung derselben nicht so unbefangen gegenüberständen als die Vertreter eines kirchlichen Religionsbekenntnisses.“ Es ist anzuerkennen, daß wir in dem Bestreben

---

[6] Georg von Below in der Internationalen Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik (Leipzig 1912, Teubner) 315.

[7] S. VI.

nach Objektivität des Urteils besonders in historischen Dingen doch nicht unwesentlich weiter gekommen sind. Mit der raffinierten Ausbildung der Methoden und der zunehmenden Exaktheit ihrer Handhabung nähern sich auch die Ergebnisse der verschiedenen Forschungsstandpunkte, so wie sich die Inhalte der dem Kreise umbeschriebenen und der inbeschriebenen Vielecke immer mehr nähern, wenn sie sich auch niemals decken. Die aus Anlaß des Luther-Jubiläums entstandene Literatur zeigt bezüglich des Urteils über Person und Werk des Reformators einen unverkennbaren Fortschritt gegenüber der Vorzeit. Weil wir aber dennoch die schon genannten Hemmungen niemals voll werden überwinden können, muß das Interesse der verschiedenen Weltanschauungen, auf dem Gebiete der Wissenschaft ihre Vertreter zu stellen, sein Recht bewahren, und wird man demgemäß auch stets von wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus reden können, um so mehr, als bei den Katholiken die Weltanschauung tiefer in das persönliche Leben eingreift als bei den Angehörigen irgendeines anderen Bekenntnisses.

2. Der Katholizismus kann um so mehr von Aufgaben sprechen, als er tatsächlich weit hinter dem Anteil zurückgeblieben ist, den er an dem allgemeinen Geistesleben der Nationen, in Deutschland wie in anderen Ländern, zu nehmen hat. Die Ursachen dieser Erscheinung sind oft genug erörtert und meist in tatsächlichen Verhältnissen, Säkularisationen, wirtschaftlicher Unterlegenheit, geringerem Wohlwollen der staatlichen und kommunalen Behörden, Kulturkampf, innerkirchlichen Streitigkeiten, gefunden worden, während auf den grundsätzlichen Umstand weniger hingewiesen worden ist, daß auch die einseitige Einstellung des katholischen Lebensstils auf Weltflucht ihren Anteil hat an der geringeren Wertung der Diesseitsaufgaben, auch der wissenschaftlichen Arbeit. Das Wort Inferiorität wird von uns Katholiken nicht gern gehört. Es mag auch manchmal zu stark verallgemeinert und zum Überdruß wiederholt worden sein. Die Verschiedenheit der Ansichten darüber kam auf der silbernen Jubelfeier der Görres-Gesellschaft zu Koblenz 1901 zum Ausdruck, bei welcher Gelegenheit der Bischof von Trier in einer kraftvollen Ansprache auf die Summe von Wahrheit hinwies, welche „die katholische Kirche in die Welt wirft, angefangen von

◆◆

dem letzten Kaplan bis zum ersten Schriftsteller, in Zeitungen und Büchern"[8]. Beide Teile waren im Recht, der eine mit seiner Verteidigung der gewaltigen Kulturleistungen der katholischen Kirche auf allen Gebieten, der andere mit seiner Behauptung der Rückständigkeit des Katholizismus bei der speziell wissenschaftlichen Kulturarbeit. Die Görres-Gesellschaft hat von Anfang an zur stärkeren Beteiligung an den wissenschaftlichen Aufgaben des Katholizismus aufgerufen. Der Königsberger Professor der Chemie Wilhelm Lossen hat im gedachten Jubeljahr eine eigene gründliche Schrift erscheinen lassen über den „Anteil der Katholiken am akademischen Lehramte in Preußen"[9], in welcher er eine Ursache dieser Tatsache in dem „in den weitesten Kreisen der katholischen Bevölkerung verbreiteten Mißtrauen gegen die Parität der preußischen Unterrichtsverwaltung" findet und dieses selbst auf die Schuld der preußischen Regierung zurückführt, aber auch den Katholiken einen Teil der Schuld daran beimißt, daß dieses Mißtrauen „in einem heute nicht mehr gerechtfertigten Maße fortbesteht"[10]. Der wiederholten Klage der Katholiken begegnete die Regierung stets mit dem Hinweis auf Mangel an katholischen Bewerbern, worauf jene wiederum mit der Beschwerde über den Mangel an Aussicht auf Anstellung antworteten. Hier hat die Görres-Gesellschaft durch die Tat mächtig eingegriffen und durch zusammenfassende Organisation der katholischen Forscher, Eröffnung wissenschaftlicher Publikationsreihen, Unterstützung katholischer Privatdozenten und wissenschaftlicher Unternehmungen den Standpunkt der Regierungsstellen wenigstens zum Teil ins Unrecht gesetzt. Aber noch bleibt viel Arbeit zu leisten. Die Verlagskataloge, die Schriftstellerverzeichnisse und die Literaturkalender zeigen am deutlichsten, wie stark zurzeit noch der Rückstand an katholischen Werken und Gelehrten ist.

3. Die Katholiken haben mehr Gründe, auf dem wissenschaftlichen Gebiet überlegen als rückständig zu sein. Wissen ist Macht, und für die Welt von heute ist vor allem das Buch eine Macht

---

[8] Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1901 (Köln 1902, Bachem) 12.

[9] Der Anteil der Katholiken am akademischen Lehramt in Preußen. Nach statistischen Untersuchungen. Köln 1901, Bachem (Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1901 I).

[10] a. a. O. 3 f.

geworden. Die Katholiken müssen sich erinnern, daß von der wissenschaftlichen Geltung auch die *kulturelle Geltung* wesentlich abhängig ist. Wissenschaftliche Rückständigkeit wird als kulturelle Unfruchtbarkeit einer Weltanschauung ausgelegt. Wir dürfen auch um des Gewissens willen uns der irdischen Kulturarbeit nicht entziehen. Das paradiesische Wort: „Wachset und mehret euch und erfüllet die Erde und macht sie euch untertan“ [11] enthält zugleich auch das *Gebot der wissenschaftlichen Forschung*; denn die technische Beherrschung der Naturkräfte setzt ihre wissenschaftliche Beherrschung voraus. In diesem Gebot liegt auch der Adelsbrief der Wissenschaft. Der Katholik muß mit mehr Selbstbewußtsein seine Weltanschauung vertreten. Der Einheitlichkeit und Geschlossenheit des Gebäudes des katholischen Lehrsystems ist so oft auch aus gegnerischem Munde höchste Anerkennung gezollt worden. Eine solche Weltanschauung darf sich der wissenschaftlichen Kritik aussetzen ohne die Furcht, nicht bestehen zu können, und muß sich an dem Wettbewerbe der Weltanschauungen um die Palme der kulturellen Fruchtbarkeit mehr aktiv und führend beteiligen. Solche geistige Regsamkeit ist um so notwendiger, als die neue Zeit und der Weltkrieg eine gewaltige Fülle von Problemen gebracht haben, die das religiöse Gebiet aufs engste berühren. Wir stehen offensichtlich vor einer gänzlich *neuen Ordnung der Dinge*, und es ist nicht gleichgültig, ob bei dieser Neuordnung die Religion, das Christentum und der Katholizismus eine Rolle spielen oder nicht. Die Zukunft wird einen Kampf der Geister herauffführen, wie ihn die Vergangenheit noch nicht erlebt hat, und für diesen Kampf gilt es, das Pulver trocken und die Waffen blank zu halten. Der Krieg hat die Religion ungerüstet getroffen; der Friede muß sie gerüstet finden. Allem Anscheine nach bereitet sich eine Scheidung der Geister auf dem religiösen Gebiete vor, bei der, wie auf dem politischen, die Mittelparteien zwischen den beiden Mühlsteinen der christlichen und der unchristlichen Parteien zerrieben werden. Es wird schon nicht gleichgültig sein, in welchem Geiste die Geschichte des Weltkrieges geschrieben werden wird. Vor allem aber ist Zusammenschluß notwendig. In der Organisation liegt die Kraft, auch auf dem Felde der Wissenschaft.

[11] Gen. 1, 28.

II.

Es gehörte ein nicht geringer Bekennermut dazu, in einer Zeit, wo der Kampf gegen die katholische Kirche in Deutschland, angefacht von dem politischen und bürgerlichen Liberalismus und geleitet von den Regierungen der deutschen Bundesstaaten und des Reiches, seine Gluthitze erreicht hatte und die Ausnahmegesetze gegen die Katholiken ihre Härte fühlbar zu machen begannen, eine Vereinigung ins Leben zu rufen, welche das Bekenntnis zum Katholizismus auf ihre Fahne schrieb und gläubige Unterwerfung unter die Lehren der katholischen Kirche mit echtem Forschergeist zu verbinden erklärte, und welche nichts Geringeres erstrebte, als ein Mittelpunkt des katholischen Gelehrtentums im Deutschen Reiche zu werden.

1. Die erste Anregung zur Gründung der Görres-Gesellschaft ging, soweit nicht der Gedanke der Organisation auch der wissenschaftlichen Arbeit von führenden Geistern im deutschen Katholizismus gefühlsmäßig ergriffen wurde, von dem Mainzer Domdekan Dr. Heinrich aus, der — so erzählt Graf Hertling in seiner Gedächtnisrede auf diesen um das wissenschaftliche Leben unter den deutschen Katholiken hochverdienten Mann bei Gelegenheit der Hildesheimer Generalversammlung im Herbste 1891 [12] — 1874 oder 1875 in einem Gespräch mit dem Bonner Privatdozenten Freiherrn von Hertling und dem damaligen Domkapitular und späteren Bischof Haffner den Gedanken hinwarf, ob es nicht möglich sei, eine von katholischen Grundsätzen geleitete wissenschaftliche Vereinigung ins Leben zu rufen, die auch den Zweck verfolgen könne, den fast unübersteiglichen Hindernissen, welche sich katholischen Gelehrten in der Verfolgung der Universitätslaufbahn entgegenstellten, abzuhelfen. Die ersten Schritte zur Gründung erfolgten im Herbst 1875 auf der Terrasse des Bahnhofs zu Rolandseck in einem kleinen Kreis hochgemuter, meist junger rheinischer Männer, zu welchem sich der Bonner Oberbürgermeister Leopold Kaufmann († 1898), Privatdozent der Philosophie Dr. Georg Freiherr von Hertling und Privatdozent der Geschichte Dr. Hermann Cardauns aus Bonn, der Rechtsanwalt Julius Bachem und der Arzt Dr. Karl Hopmann aus Köln und der

[12] Siehe Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1891 (Köln 1892, Bachem) 8.

Rechtsanwalt Eduard Müller aus Koblenz zusammengefunden hatten. Die Gründung selbst wurde vollzogen am 25. Januar 1876 im Görres-Bau zu Koblenz in Anwesenheit von etwa 200 Mitgliedern. „Bezeichnend für die ganze politische Temperatur jener Tage ist", so bemerkt Cardauns, eine Notiz der Kölnischen Volkszeitung vom gleichen Tage wiedergebend, in seiner Denkschrift [13], „daß sowohl bei der Festrede wie bei dem Festmahle ein Polizeikommissar mit einem attachierten Stenographen anwesend war, der die ganze Verhandlung wortwörtlich zu Papier brachte". Nach Joseph von Görres wurde die Gesellschaft benannt, „um das Andenken des edlen Patrioten, des tiefsinnigen Forschers, des wahren Christen und mutigen Vorkämpfers für Recht und Freiheit der Kirche in der Gegenwart zu beleben und eine alte Schuld der Dankbarkeit und Verehrung endlich abzutragen". Erster Vorsitzender der Gesellschaft wurde Freiherr von Hertling, und er ist es geblieben bis zu seinem Tode. Die Görres-Gesellschaft hat ihn — nach 25 semestriger Wartezeit! — zum Professor, hernach zum Reichsrat der bayrischen Krone und zum bayrischen Ministerpräsidenten und schließlich zum preußischen Ministerpräsidenten und Reichskanzler aufsteigen sehen und dankt, neben der inneren Kraft und Zeitgemäßheit der ihr innewohnenden Idee, seiner geschickten Leitung bei oft sehr schwierigen Lebensfragen der katholischen Wissenschaft ihr Gedeihen und ihren wissenschaftlichen Weltruf.

Nach § 2 der Satzungen hat der Verein den Zweck, im katholischen Deutschland wissenschaftliches Leben nach allen Richtungen zu wecken und zu fördern. Seinen Zweck sucht der Verein zu erreichen: durch jährliche Versammlungen seiner Mitglieder und Teilnehmer, durch Veranstaltung wissenschaftlicher Unternehmungen, insbesondere durch Begründung und Unterhaltung wissenschaftlicher Institute, sowie durch Herausgabe allgemeiner Vereinsschriften, Zeitschriften und Einzelwerke, durch Unterstützung wissenschaftlicher Bestrebungen im Sinne des Vereinszweckes, namentlich auch durch Gewährung von Stipendien.

Entsprechend den Hauptrichtungen wissenschaftlicher Tätigkeit, welche in der Görres-Gesellschaft eine Stelle finden, haben sich inner-

[13] Die Görres-Gesellschaft 1876—1901. Denkschrift zur Feier ihres 25 jährigen Bestehens (Köln 1901, Bachem) 8.

◆◆

halb derselben bisher folgende fünf Sektionen gebildet: je eine für Philosophie, für Naturwissenschaft, für mittlere und neuere Geschichte, für Altertumskunde, für Rechts- und Sozialwissenschaft. Die Gesellschaft unterhält ein Forschungsinstitut in Rom (Römisches Institut) und eine Wissenschaftliche Orientalische Station in Jerusalem. Die beiden letzteren essen einstweilen noch das Brot der Verbannung; jedoch werden die Arbeiten des Römischen Institutes unter der Leitung seines Direktors tunlichst fortgeführt. Neuestens ist die Begründung einer Pädogogischen Abteilung in Verbindung mit der Philosophischen Sektion und die Herausgabe einer „Pädagogischen Vierteljahrsschrift der Görres-Gesellschaft", welch letztere bald nach Friedensschluß zu erscheinen beginnen soll, beschlossen worden. Die Verhandlungen zur Gründung eines literarisch-kritischen Organs an Stelle der Vereinsschriften oder neben ihnen sind noch nicht bis zur Spruchreife gediehen. Zahlreiche gelehrte Publikationen sind erst durch die freigebige Unterstützung seitens der Gesellschaft ermöglicht worden. Eine nicht unbedeutende Zahl von Privatdozenten hat die Görres-Gesellschaft durch Gewährung von jährlichen Stipendien in den akademischen Sattel gehoben, und so ist es nicht in letzter Linie ein Verdienst der Görres-Gesellschaft, wenn die bis vor zwei Jahrzehnten berechtigte Klage über mangelnden akademischen Dozentennachwuchs mehr und mehr an Boden verliert.

2. Die Görres-Gesellschaft ist von Anfang an ihrer Aufgabe, wissenschaftliches Leben unter den deutschen Katholiken zu wecken und zu fördern, in hohem Maße gerecht geworden. Der Geist echter Wissenschaftlichkeit, welcher schon an ihrer Wiege stand, ist ihr treu geblieben. Auf der ersten Generalversammlung am dritten Pfingsttage 1876 zu Frankfurt a. Main eröffnete Domdekan Dr. Heinrich aus Mainz die Tagung mit einer programmatischen Rede [14] über „Vergangenheit und Aufgabe der katholischen Wissenschaft", in welcher er nach einem großzügigen Überblick über die Leistungen des katholischen Gedankens begreiflich zu machen suchte, „wie groß in der Weltperiode, in der wir leben, die Aufgabe der christlichen Wissenschaft geworden ist", und dann diese Aufgabe dahin formuliert, sie müsse „alles, was seit dem Mittelalter die

[14] Jahresbericht der Görres-Gesellschaft für das Jahr 1876 (Köln 1877, Bachem) 11 ff.

exakte Naturforschung und die historische Kritik an Wahrheitsgehalt zutage gefördert, stark im Glauben und klar im Geiste ergreifen und zum Fort- und Ausbau jener einen, großen, echt katholischen Wissenschaft verwenden, deren rechtmäßige Entwicklung nie hätte unterbrochen werden sollen“ [15], um mit dem Ausdruck der Zuversicht auf ein neues, kräftiges und freudiges Aufblühen der katholischen Wissenschaft zu schließen. Vor allem hat der Vorsitzende Graf Hertling keine Gelegenheit vorübergehen lassen, auf die Aufgaben der Katholiken im Felde der Wissenschaft hinzuweisen. Auf der Katholikenversammlung in München am 10. September 1876 [16] begründet er aus dem Geiste der Zeit heraus die Notwendigkeit des Zusammenschlusses der katholischen Gelehrten in der jungen Gesellschaft und spricht seine Überzeugung für das Gelingen der Aufgabe, „mit deren Wichtigkeit die Schwierigkeiten zum mindesten gleichen Schritt halten“, dahin aus: „Die Hoffnung des Gelingens gründet sich darauf, daß die katholische Kirche zu allen Zeiten die einzige wahre, dauernde und fruchtbare Ernährerin und Pflegerin und Hüterin der idealen Interessen der Zeit war, und daß die unerschöpfliche Lebenskraft der Kirche auch nach dieser Seite hin sich gerade in den Zeiten des Kampfes stets am meisten und lebendigsten gezeigt hat [17]. Die wirkungsvolle Rede klang aus in dem Appell an die deutschen katholischen Männer, in Erinnerung an den großen Mann die nach ihm genannte Gesellschaft gastlich aufzunehmen. Immer wieder hat Graf Hertling auf den Generalversammlungen das Wort ergriffen, um die katholische Gelehrtenwelt zu sammeln, ihr Vertrauen zu stärken, Hindernisse aus dem Wege zu räumen und neue Ziele zu zeigen.

3. Hertlings Reden können als offizielle Kundgebungen der Gesellschaft in den Fragen ihrer Stellung zu den wissenschaftlichen Aufgaben der Gegenwart angesprochen werden. Oftmals, namentlich in den letzten beiden Jahrzehnten, hatte und nahm der Vorsitzende der Görres-Gesellschaft Gelegenheit, das Verhältnis des katholischen Forschers zur Kirche oder die Frage der wissenschaftlichen Voraussetzungslosigkeit oder die Lage des katholischen Gelehrtentums darzulegen, oder sich über den Charakter der

[15] S. 17 f.
[16] Jahresbericht für 1876, 41 ff. [17] A. a. O. 44.

Görres-Gesellschaft gegenüber Mißverständnissen und Mißdeutungen, als sei sie ein politischer Verein oder eine theologische Gesellschaft oder gar ein modernistischer Geheimbund [18], auszusprechen. Auf der Generalversammlung 1893 zu Bamberg sprach Hertling über die Aufgabe „der katholischen Wissenschaft und die Stellung der katholischen Gelehrten in der Gegenwart". Er findet die Übereinstimmung zwischen Gegenwart und Mittelalter in der Gleichheit des Ausganges und der Grundlage, die darin bestehe, daß Gott die Quelle aller Wahrheit ist und in dem Lehramt der Kirche, aber nicht minder auch in den Gesetzen der Logik zu uns redet, und daß, weil Gott sich nicht widersprechen kann, darum auch „kein Gegensatz bestehe zwischen übernatürlicher und natürlicher Wahrheit, zwischen den Lehren der Offenbarung und dem, was ernste, aufrichtige, den Gesetzen der Logik und den Regeln der Methodologie folgende Wissenschaft zutage fördert", stellt aber eine große Verschiedenheit in den Richtungen der heutigen Gelehrtentätigkeit gegenüber der früheren fest, insofern die christliche Wissenschaft der Vergangenheit vorzüglich die Aufgabe hatte, den überlieferten Stoff in den christlichen Gedankenkreis einzuarbeiten und mit Hilfe dieses Materials das System der Glaubenswissenschaft auszugestalten, während in unserer Zeit es sich vorwiegend handle um Neuforschung und um Bereicherung und Erweiterung der Erkenntnis [19].

Die Hertlingschen Reden, welche meist aktuelle Zeitfragen im Lichte allgemeinster und tiefster philosophischer Prinzipien behandeln, bilden eine wahre Fundgrube wertvollster grundsätzlicher Darlegungen über das Wesen der Wissenschaft und ihr Verhältnis zum Glauben. Auf der Fuldaer Generalversammlung 1895 wandte der Präsident sich in einer Rede auf den 1893 verstorbenen Geologen Karl August Lossen gegen einen doppelten Vorwurf, gegen den die Görres-Gesellschaft seit ihrem Bestehen anzukämpfen gehabt habe, demgemäß sie den einen, entsprechend ihrem Ursprung in der Zeit des Kulturkampfes, als eine streitbare Verbrüderung, der es nicht um reine Wissenschaft, sondern um polemische Abwehr zu tun sei, erscheine, während aus den Reihen der Freunde nicht selten der umgekehrte Vorhalt erhoben werde, sie ergehe sich in unfruchtbaren

[18] Siehe besonders Jahresbericht für 1910, 14 f.
[19] Jahresbericht 1893, 20.

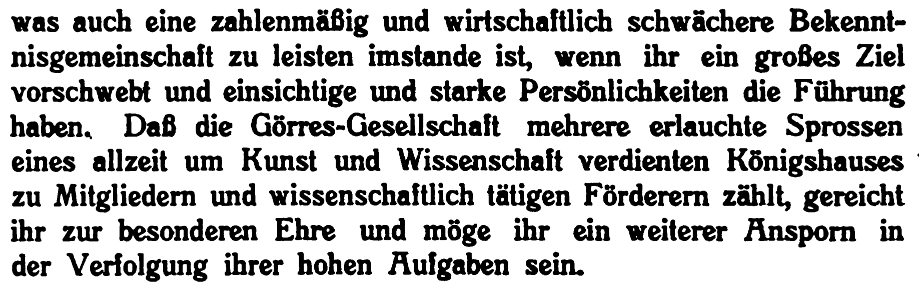
Gelehrtenuntersuchungen, statt vor allem der Verteidigung des katholischen Glaubens und der katholischen Kirche die Waffen zu liefern. Dieser Kampf nach zwei Fronten stellte die Gesellschaft und ihren Präsidenten oftmals auf schwere Proben. Ein besonders dringendes Anliegen der Gesellschaft und ihres Präsidenten war die Hebung des Anteiles des Katholizismus an dem akademischen Lehramt. Auf der Versammlung zu Paderborn 1907 nahm Hertling in überaus taktvoller Weise Stellung zu der gewaltigen Erregung, welche durch die wenige Tage vorher erschienene Enzyklika Pius' X. „Pascendi“ gegen den Modernismus hervorgerufen worden war [20]. Seiner Klugheit und Besonnenheit ist es zumal im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts zu danken, daß so manche gefährliche Klippe, die dem Schifflein der Gesellschaft von außen und von innen her drohte, glücklich vermieden wurde. Die glänzende Entwicklung des 1888 begründeten Römischen Instituts der Görres-Gesellschaft ist allenthalben als ein starker Fortschritt in der Verwirklichung ihrer wissenschaftlichen Pläne empfunden worden. Der französische Gelehrte E. Jordan — es ist nicht ohne Reiz, gerade jetzt daran zu erinnern — äußert sich in der ersten Nummer des „Bulletin critique“ vom Jahre 1893 in Ausdrücken höchsten Lobes über die Görres-Gesellschaft und ermahnt seine französischen Landsleute, bei sich Einkehr zu halten und sich zu fragen, ob sie trotz mancher glücklichen Anstrengungen an einzelnen Punkten Grund hätten, mit ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit im gleichen Sinne zufrieden zu sein wie die deutschen Katholiken [21]. Die Görres-Gesellschaft hat das Glück gehabt, von ebenso treu katholisch gesinnten wie geistig bedeutenden und weitsichtigen Männern geleitet worden zu sein. An Anfeindungen von außen oder vornehmer Geringschätzung ihrer Leistungen und gelegentlich auch an Mißverstand und Mißtrauen aus dem Lager der Glaubensgenossen hat es ihr nicht gefehlt, und oft genug bedurfte es des Aufgebotes bald der taktvollen Klugheit, bald der furchtlosen Entschiedenheit, bald der überlegenen Ruhe und vornehmen Gesinnung der führenden Männer, vor allem ihres überragenden Steuermannes, um die Gefahren für ihre Wirksamkeit und

[20] Jahresbericht 1907, 39 ff.
[21] Jahresbericht 1894, 22 ff.

ihr Ansehen zu beschwören. Zu den kirchlichen Behörden hat die Gesellschaft, obwohl sie die eigentliche Theologie aus dem Bereiche ihrer Aufgaben ausschließt, stets warme Beziehungen unterhalten. Die sämtlichen Päpste, unter deren Regierung sie ihre Wirksamkeit entfaltete, haben ihre Zwecke gutgeheißen, ihre Leistungen anerkannt und ihren Arbeitseifer ermutigt.

Die Görres-Gesellschaft ist tatsächlich, was ihre Gründer kühn erhofften, zu einem Sammelpunkt des Gelehrtentums in Reichsdeutschland geworden. Dieser Vorzug der Organisation tritt besonders klar zutage, wenn wir unsere Gesellschaft mit ähnlichen wissenschaftlichen Vereinigungen anderer Länder vergleichen. In Österreich-Ungarn z. B. bestehen neben der am weitesten verbreiteten und erfolgreichsten und übrigens mit der Görres-Gesellschaft von jeher durch freundschaftliche Beziehungen verbundenen Leo-Gesellschaft noch etwa sieben andere Vereinigungen mit wesentlich den gleichen Zielen, die infolge ihrer, freilich durch die Sprachenverhältnisse der Donauländer gegebenen Zersplitterung, trotz vielfach lebhafter wissenschaftlicher Tätigkeit es nicht annähernd zu dem Einflusse haben bringen können, wie ihn die Görres-Gesellschaft in Reichsdeutschland errungen hat[22]. Immerhin bleiben noch mancherlei Aufgaben zu lösen übrig, und immer noch gibt es katholische Forscher, die ihr fremd gegenüberstehen. Das ganze Gebiet der Literarkritik und der Kunst harrt noch der Bearbeitung. Die Naturwissenschaftliche Sektion ist erst im Prinzip begründet, ohne ein Programm aufgestellt zu haben. Gerade auf diesem letzteren Gebiete bedarf es noch des Aufrufes und der Zusammenfassung der Kräfte und großer Geldmittel. Die schon mehrfach erfolgte Anregung zur Gründung einer Medizinischen Sektion ist über das Stadium der Vorberatung nicht hinausgekommen. Der Wiederaufbau des Kulturtempels nach dem Kriege wird auch die Görres-Gesellschaft vor weitere wissenschaftliche Aufgaben stellen. Aber auch heute schon steht sie geachtet in der Reihe der gelehrten Gesellschaften der Welt da, manchen von ihnen eine gesuchte Bundesgenossin, den deutschen Katholiken aber eine Mahnerin zur Pflege ihrer idealen Güter und der handgreifliche Beweis dessen,

[22] Vereinsschrift der Görres-Gesellschaft 1917 III 67—72.



was auch eine zahlenmäßig und wirtschaftlich schwächere Bekenntnisgemeinschaft zu leisten imstande ist, wenn ihr ein großes Ziel vorschwebt und einsichtige und starke Persönlichkeiten die Führung haben. Daß die Görres-Gesellschaft mehrere erlauchte Sprossen eines allzeit um Kunst und Wissenschaft verdienten Königshauses zu Mitgliedern und wissenschaftlich tätigen Förderern zählt, gereicht ihr zur besonderen Ehre und möge ihr ein weiterer Ansporn in der Verfolgung ihrer hohen Aufgaben sein.

◆◆◆

Ideale Naturauffassung einst und jetzt.

Von Dr. **Erich Wasmann** S. J. in Valkenburg, Holland.

O Jehova,
Quam ampla sunt tua opera!
Quam sapienter ea fecisti!
(Karl v. Linné.)

I.

Einst und jetzt.

Es gab eine Zeit, in der man die ganze Natur mit ihren Millionen von leuchtenden Gestirnen am Himmelszelt und ihren blauen Bergen und grünen Wäldern und buntfarbigen Blumen und Vögeln und Schmetterlingen auf unserer Erde als ein großes Bilderbuch betrachtete, das dem Menschen die Weisheit und Schönheit und Macht und Güte seines Schöpfers kund tun sollte:

Er ist der Schönheit klarer Quell,
Von ihm erzählt der Sterne Schein,
Von ihm das Maienblümelein,
Von ihm der Lerche Sang so hell.

Die Wunder seiner Schöpfermacht
Weist froh der Morgensonne Strahl,
Und seiner Vaterliebe Mal
Der Glühwurm still in dunkler Nacht.

Die ganze Welt war nach der christlichen Naturauffassung geschaffen von Gott, und wie das Werk den Meister lobt, so pries die gesamte Schöpfung ihren Schöpfer mit tausend Zungen. Aber nur einer war auf Erden, der diese Sprache deuten, der die Schriftzeichen dieses Buches verstehen konnte und sollte: der

Mensch mit seinem Geistesleben, welcher die Natur und ihre Gesetze zu erkennen vermochte und aus den Gesetzen der Natur auf einen höchsten Gesetzgeber der Welt zurückschloß, der auch der Schöpfer und Gesetzgeber des Menschen selber war. Die Welt war von Gott geschaffen für den Menschen, damit er durch ihre Betrachtung zur Erkenntnis und Liebe Gottes emporsteige und durch den Gebrauch der Geschöpfe nach dem Willen des Schöpfers seinem Gott auch diene. Der Mensch war als das vollkommenste der irdischen Geschöpfe ein Mikrokosmus, eine Welt im Kleinen, indem er die Atome des unbelebten Stoffes mit dem vegetativen Leben der Pflanzenwelt und mit dem Sinnesleben der Tierwelt und mit dem Geistesleben der Engelwelt zu e i n e r Menschennatur von körperlich-geistigem Wesen verband. Durch den Menschen und im Menschen sollte die stumme Verherrlichung Gottes, die Gloria Dei obiectiva, die in der ganzen vernunftlosen Schöpfung sich bekundet, zur lauten Verherrlichung Gottes durch ein vernunftbegabtes Wesen, zur Gloria Dei formalis, sich erheben. So war der Mensch zum Propheten und zum Hohenpriester der gesamten sichtbaren Schöpfung berufen. Und auf diese natürliche Ordnung, welche die ganze Natur durch den Menschen und im Menschen auf die Verherrlichung Gottes hinlenkte, baute sich in wunderbarer Harmonie die übernatürliche Ordnung der Gnade und Glorie auf. Der Mensch sollte schon hienieden durch die heiligmachende Gnade zur Teilnahme an der göttlichen Natur erhoben werden, um dann einst im Jenseits durch die beseligende Anschauung Gottes, durch die Visio beatifica, in das ewig-selige Leben Gottes vollkommen versenkt zu werden.

Das war eine wahrhaft erhabene und einheitliche Welt- und Lebensanschauung. Doch haben wir uns hier nur mit der natürlichen Ordnung zu beschäftigen, mit der Erkenntnis und Liebe Gottes durch die natürlichen Verstandes- und Willenskräfte des Menschen.

Damals trugen auch die großen Naturforscher, welche die Naturerkenntnis ihrer Zeit am umfassendsten und gründlichsten wie in einem Brennpunkte in sich vereinigten, kein Bedenken, sich als Geschöpfe Gottes zu bekennen und Gottes Verherrlichung als Endziel der Schöpfung anzuerkennen. In den Tagen eines K o p e r n i k u s, K e p l e r und N e w t o n war die Theophobie, die Gottesscheu, noch nicht Mode wie heutzutage. Eines der schönsten Zeugnisse hierfür

hat der Vater der modernen Zoologie und Botanik, Karl v. Linné, in seinem epochemachenden Lebenswerk uns hinterlassen.

Linné beginnt sein großes Werk Systema Naturae mit einem Hymnus auf den Schöpfer. Von der ersten (1735) bis zur letzten (1766) von ihm selbst besorgten Ausgabe dieses Werkes lautet sein Motto: „O Jehova, wie groß sind deine Werke! Wie weise hast du sie gemacht!“ Wie ein Weckruf an eine gottvergessene Wissenschaft klingen die herrlichen Worte, mit denen er das Kapitel Imperium Naturae beginnt: „Den ewigen, unendlichen, allwissenden, allmächtigen Gott sah ich, vom Schlafe erwachend, eben noch vorübergehen, und ich staunte! Ich erkannte einige seiner Fußspuren in den Werken der Schöpfung, die alle, bis zum kleinsten und unscheinbarsten hinab, eine unerschöpfliche Fülle von Kraft, von Weisheit und von Vollkommenheit enthalten!“ Nach der Übersicht über die drei Regna Naturae, das Mineralreich, das Pflanzenreich und das Tierreich, stellt Linné den Menschen an die Spitze aller drei Naturreiche: „Homo sapiens, unter allen geschaffenen Werken das vollendetste, letzte und höchste, hingestellt auf die mit den wunderbarsten Denkmalen der Majestät Gottes übersäete Außenrinde der Erde, fähig ihr kunstreiches Gefüge mit Verständnis zu würdigen und ihre Schönheit anzustaunen, um darob vor dem Schöpfer sich in Ehrfurcht zu neigen.“ „So ist die ganze Welt voll der Ehre Gottes, indem die geschaffenen Dinge alle Gott verherrlichen vermittelst des Menschen.“ Und nochmals wiederholt er: „Das Ziel der Schöpfung ist die Verherrlichung Gottes in den Werken der Natur durch den Menschen allein.“ Der Mensch ist daher nach Linné der Herold der Gottheit: „Divini Entis praeco“. Nur der Unverständige erkennt nicht diese Werke Gottes, nur der Tor beachtet sie nicht: „Vir insipiens non cognoscit ea, stultus non animadvertit ea!“ So urteilte Linné als wahrhaft weiser Mensch, als Homo sapiens, über Gottes Stellung zur Natur und über die Stellung des Menschen zu Gott. Und darum ruft er dem Menschen auch zu: „Erkenne dich selbst!“ (Homo, nosce te ipsum!) Der Mensch, so führt er weiterhin aus, solle bedenken, daß er von Gott geschaffen sei, daß er von ihm in den Erdball eingeführt sei, in den Lehrsaal des Allmächtigen, um mit seiner weisen Vernunft die Welt zu betrachten,



damit er aus dem Werke den allmächtigen Schöpfer, den allwissenden, unendlichen, ewigen Gott erkenne, unter dessen Herrschaft er sittlich leben solle, um nicht seiner strafenden Gerechtigkeit zu verfallen. . . . „Mensch, gedenke deines Schöpfers (memento Creatoris tui)!" — Gleichen diese Worte Linnés nicht ganz den herrlichen Erwägungen eines hl. Ignatius von Loyola in dem Fundamente seiner Exerzitien, wo er die Stellung des Menschen und der übrigen Geschöpfe zu Gott darlegt und daraus mit unwiderleglicher Folgerichtigkeit die Pflichten des Menschen gegen seinen Schöpfer ableitet?

So durfte noch im achtzehnten Jahrhundert einer der größten Naturforscher aller Zeiten sprechen. Und heute?

Heute ist es verpönt, in naturwissenschaftlichen Vorträgen und Schriften überhaupt noch von Gott zu reden; das gilt als unmodern. Sein Name darf nicht mehr genannt werden, wie jener eines Verfemten. Und wenn er dennoch genannt wird, so geschieht es meist nur, um die erhabene Gottesidee zu verunglimpfen als ein „anthropomorphes Hirngespinst", oder um sie in ihr Gegenteil zu verkehren und aus dem persönlichen Gott ein monistisches Alleins zu machen, das substantiell identisch ist mit den Weltdingen und daher mit allen ihren Unvollkommenheiten behaftet. In diesem Rechenexempel braucht man nur die Welt von Gott abzuziehen, und es bleibt ein reines Nichts für Gott übrig als Rest. Dieser naturalistische Monismus, wie er namentlich in Haeckels „Welträtseln" verkündet und in mehr als einer halben Million von Exemplaren unter den gedankenlosen Abkömmlingen des ehemaligen Homo sapiens verbreitet wurde, ist daher nichts weiter als ein schlecht verkappter Atheismus. Er hat den Namen Gottes nur noch nötig als Deckmantel zur Beschönigung der nackten Gottesleugnung. Im übrigen aber verlangt die Mode, daß man sich mit Gott in „naturwissenschaftlich denkenden Kreisen" überhaupt nicht mehr beschäftige. Und wer es dennoch wagt, auf einen Gesetzgeber zu schließen, der hinter den Naturgesetzen steht, der ist „kein echter Naturforscher, kein wahrer Gelehrter"; denn er ist ja „kein vorurteilsloser Denker", er ist „dogmatisch gebunden"![1]

[1] Man vergleiche die Reden der Opponenten am Diskussionsabend des 18. Februar 1907 zu Berlin in meiner Schrift: Der Kampf um das Entwicklungsproblem (Freiburg i. Br. 1907).

Was ist dabei aus dem Homo sapiens selber in jener neuen Naturauffassung geworden, die mit Stolz als der Triumph der monistischen Entwicklungslehre gepriesen wird? Er ist von einem Ebenbilde Gottes zu einem höheren Tier herabgesunken, das durch den Kampf ums Dasein aus einem Chaos von zufälligen Atomverbindungen durch rein mechanische Gesetze sich entwickelt haben soll. Von Geist ist in ihm ebensowenig eine Spur zu finden wie in irgendeinem anderen Kohlenstoffklumpen, da ja seine sogenannten geistigen Tätigkeiten nur die Funktionen der materiellen Gehirnatome sind; an die Stelle der unsterblichen, von Gott geschaffenen Menschenseele ist ein Hexentanz von „Atomseelen" getreten, deren ganzes „Denken und Wollen" nur in mechanischer Anziehung und Abstoßung besteht. Was Wunder, daß für diesen „Menschengeist" auch alle höheren Ideale der Erkenntnis und Liebe Gottes nichts weiter als leere Hirngespinste sind? Das ist allerdings nicht mehr der Homo sapiens, sondern der Homo stultus, wie ihn Linné geschildert hat. Haeckel hatte in seiner 1907 erschienenen Schrift „Das Menschenproblem und die Herrentiere von Linné" sogar die Kühnheit, den Ruf zur Selbsterkenntnis, den der edle Linné an die Menschheit gerichtet hatte: Homo, nosce te ipsum! zu übersetzen mit: Mensch erkenne, daß du ein Herrentier bist! Das war neben der Fälschung der theistischen Gottesidee wohl die gröbste Fälschung Haeckels, weit verwerflicher als alle seine gefälschten Embryonenbilder zusammen, weil es Fälschungen von Idealen waren, durch welche Tausenden von Lesern ihre höchsten geistigen Güter geraubt werden sollten [2].

II.

Die Ursachen des Niederganges unserer Weltanschauung und seine Folgen.

Wie ist es denn dahin gekommen, daß unser Volk der Denker von der erhabenen christlichen Naturauffassung früherer Jahrhunderte zu jener Gottentfremdung und Selbsterniedrigung herabsteigen

[2] Näheres hierüber siehe in meiner Abhandlung „Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem" (Stimmen a. Maria-Laach, 76. Bd., 1909, 2. bis 4. Heft).

konnte, die im naturalistischen Monismus eines Ernst Haeckel ihren sprechendsten Ausdruck gefunden haben? Waren die Fortschritte der Naturwissenschaften hieran schuld, oder waren andere Mächte dabei im Spiele? Wie kam es denn zu dieser Theophobie, dieser Gottesscheu, in modernen naturwissenschaftlich gebildeten Kreisen?

Durch die französischen Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts (d'Alembert, Didérot usw.) war bereits die alte schöne Eintracht zwischen Wissen und Glauben zerstört worden; die Feinde des Christentums waren bereits damals eifrig tätig, den Geist des Unglaubens zu verbreiten. Aber dabei mußte vorsichtig Schritt für Schritt vorgegangen werden. Anfangs schien es deshalb ratsam, die natürliche Gotteserkenntnis, die zu tief eingewurzelt war, nicht anzutasten; ja man bediente sich ihrer sogar als eines willkommenen Kampfesmittels gegen das Christentum, um auf die Herrlichkeit Gottes in der Natur eine sogenannte Naturreligion aufzubauen, welche an die Stelle der übernatürlichen Offenbarungslehre treten sollte. Das war die Periode des naturalistischen Deismus, die jedoch bereits in der ersten französischen Revolution zum Kult der „reinen Vernunft" herabsank. In den folgenden Jahrzehnten brachte die deutsche Naturphilosophie am Beginn des 19. Jahrhunderts durch ihre bodenlosen Spekulationen auch den Idealismus der Naturauffassung gründlich in Verruf; die Kluft zwischen idealer Erkenntnis und empirischer Forschung, zwischen Naturphilosophie und Naturwissenschaft, wurde immer tiefer und klaffte immer weiter. Man redete hüben und drüben zwei verschiedene Sprachen, die sich gegenseitig nicht mehr verstanden. Unterdessen hatten die mechanischen Wissenschaften, die Physik und Chemie, großartige Erfolge errungen. Die durch Robert Mayer nachgewiesene Äquivalenz in der Umwandlung der Energieformen bei allen mechanischen Vorgängen wurde zum Gesetz der Konstanz der Energie, das den Anbruch einer neuen Epoche exakter Forschung bedeutete. Zum Träger der Energie wurden die hypothetischen Atome, und die moderne Atomistik schickte sich an, aus den kleinsten Massenteilchen und ihren Bewegungen das ganze Weltall aufzubauen. Der Traum des Laplaceschen Geistes, in einer einzigen mathematischen Weltformel das ganze Naturgeschehen zusammenzufassen, schien sich erfüllen zu wollen.

Auch vor dem Leben machte die mechanische Naturerklärung nicht mehr halt, seitdem es gelungen war, die ersten organischen Stoffe im Laboratorium künstlich herzustellen. Der Vitalismus, der durch seine zielstrebige Eigengesetzlichkeit eine Hauptstütze für die teleologische Naturauffassung geboten hatte, begann zu wanken, weil die älteren Vitalisten die „Lebenskraft" als eine eigens wirkende Kraft sich gedacht hatten, die nun überflüssig erschien, seitdem das chemisch-physikalische Geschehen in den Organismen auf die nämlichen Gesetze zurückführbar wurde, die auch in der anorganischen Welt herrschen. So hoffte man denn, das ganze vegetative Leben einst durch rein mechanische Gesetzmäßigkeiten erklären zu können, wobei man allerdings übersah, daß die zielstrebige Leitung der chemisch-physikalischen Prozesse im lebenden Wesen einen mechanisch nimmermehr auflösbaren Rest bilde. Was die wissenschaftlichen Mechanisten auf diesem Gebiete nur hofften und heute noch hoffen, das wurde von den Vertretern des vulgären Materialismus sofort als fertiges „Ergebnis der Wissenschaft" in die weitesten Kreise getragen, und vom vegetativen Leben sogar ohne weiteres auch auf das sensitive und selbst auf das geistige Leben ausgedehnt. Werke wie Ludwig Büchners „Kraft und Stoff" wurden zu Evangelien dieser lügenhaften Volksaufklärung, welche der staunenden Welt verkündete, daß nun auch das menschliche Denken als bloße Funktion der materiellen Gehirnatome sich herausgestellt habe. Aber noch fehlte das einigende Band für die neue materialistische Weltauffassung; es fehlte die Lösung der Frage: wie konnte die gegenwärtige Naturordnung entstehen durch das Wirken roher, sinnlos waltender Kräfte? wie können wir den „weisen Schöpfer" aus der Welt schaffen?

Die Antwort auf diese Frage schien endlich 1859 Charles Darwins Buch „Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl" zu geben. Die neue Zauberformel lautete: Entwicklung durch Naturzüchtung. Schon lange hatten einsichtige Zoologen und Botaniker geahnt, daß zwischen den systematischen „Arten", sowohl zwischen jenen der Gegenwart als zwischen den heute lebenden und den ausgestorbenen (fossilen), nicht bloß ein idealer, sondern auch ein realer Zusammenhang bestehen müsse. Selbst Linné, den man den Vater der Konstanztheorie

nennt, nahm eine Entstehung neuer Arten durch Kreuzung an, ein ganz an den modernsten Mendelismus erinnernder Gedanke, der durch Kerner v. Marilaun (1891) und W. Lotsy (1914)[3] wieder aufgegriffen wurde. Der erste deutsche Philosoph, der die Idee einer Stammesentwicklung der Organismen aussprach, scheint Leibniz in seiner Protogaea (1693) gewesen zu sein. Jean Lamarcks Philosophie zoologique (1809) stellte zuerst eine förmliche Entwicklungstheorie der organischen Welt auf. Aber unter den Systematikern der Linnéschen Periode war die mißverstandene Lehre von der Unveränderlichkeit der Arten so tief eingewurzelt, daß ihnen die Ideen Lamarcks als bloße Phantasiegebilde erschienen, zumal das Tatsachenmaterial, mit dem er seine Theorie zu stützen suchte, ein sehr dürftiges war. Die Anschauung von der Konstanz der Arten wurde leider auch von manchen christlichen Philosophen als ein unveräußerliches Dogma betrachtet, weil sie den systematischen Artbegriff mit dem philosophischen verwechselten und eine „wesentliche Verschiedenheit" der Arten behaupteten, die naturwissenschaftlich keineswegs feststand[4].

Da platzte Darwins „Entstehung der Arten" wie eine Bombe in dem Streite der Meinungen. Mit einer Fülle von Tatsachen aus den verschiedensten Gebieten der Zoologie, namentlich aber aus der vergleichenden Tiergeographie, suchte er zu zeigen, daß die systematischen Arten keine unveränderlichen Größen seien, sondern genetisch untereinander zusammenhängen. Sein Werk handelte daher eigentlich über die Entstehung der Artunterschiede. Über den ersten Ursprung der Organismen sprach er bloß die Vermutung aus, der Schöpfer habe den Keim des Lebens nur einer oder einigen wenigen Urformen eingehaucht, die sich dann weiter entwickelt hätten zur Mannigfaltigkeit der organischen Welt; das war eine Anschauung, die mit den Grundsätzen der christlichen Philosophie noch nicht im Widerspruche stand. Aber indem Darwins Buch den siegreichen Kampf der Entwicklungstheorie gegen die alte Konstanztheorie einleitete, förderte es zugleich auch die mechanistische Weltanschauung

---

[3] Siehe dessen Schrift: Die Kreuzungstheorie, eine neue Theorie der Entstehung der Arten (Leiden 1914).

[4] Siehe Wasmann, Die moderne Biologie und die Entwicklungstheorie[3] (Freiburg i. Br. 1906) 272 ff.; Der Kampf um das Entwicklungsproblem (1907) 13 f.



gegenüber der teleologischen; denn was seine Lehre eigentlich zum Darwinismus machte, war ja nicht die Abstammungstheorie als solche, sondern die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl. Die wunderbare Formenfülle der Lebewesen und ihre wunderbare Harmonie sollten dadurch erklärt werden, daß aus einer unbegrenzten Veränderlichkeit der Stammformen unzählige Variationen regellos hervorgingen, unter denen die für ihre Existenzbedingungen zufällig besser lebensfähigen den Sieg im Kampfe ums Dasein davontrugen über die minder lebensfähigen; und die besser existenzfähigen Individuen sollten dann wiederum ihre zweckmäßigen Eigenschaften durch Vererbung kleinster zufälliger Variationen bis ins Unbegrenzte steigern können, indem die zufällig zweckmäßiger ausgestatteten immer wieder über die anderen obsiegten und sie vom Schauplatze des Lebens verdrängten. In der „Naturzüchtung“, die nach Analogie der künstlichen Zuchtwahl des Menschen gegenüber seinen Haustieren gedacht wurde, war somit der eigentliche Züchter kein intelligentes Wesen, sondern der nackte Zufall, der dadurch zum Gesetzgeber der gesamten organischen Entwicklung erhoben wurde: durch zufälliges Überleben des zufällig Passendsten sollte die ganze wundervolle Mannigfaltigkeit und Harmonie der belebten Natur ohne jedes zielstrebige Prinzip hervorgegangen sein.

Das Zuchtwahlprinzip, das Darwin für die Entstehung der organischen Arten erfunden hatte, wurde von seinen Schülern und Nachfolgern bis ins Ungemessene ausgebaut und auf alle Gebiete der Naturwissenschaft angewandt. Zu der von Darwin aufgestellten Personalselektion, welche die Zweckmäßigkeit der Individuen durch den Kampf um ihre Daseinsbedingungen erklärte, kam bald die Histonalselektion von Roux, welche die innere Entwicklungsanpassung des Organismus auf den Kampf seiner Teile untereinander zurückführte, dann die Germinalselektion Weismanns, welche den nämlichen Kampf auf die kleinsten Teilchen des Keimplasmas übertrug. Ja sogar auf die Entstehung der Gesteine unserer Erdrinde wurde die Zuchtwahltheorie ausgedehnt durch Johannes Walthers Lithoselektion, und durch Karl du Prèls Astralselektion selbst auf die Gestirne des Himmels, deren Bewegungsgesetze aus einem ursprünglich regellosen Chaos durch

den Kampf ums Dasein sich herauskristallisiert haben sollten. Damit war der Zuchtwahltheorie Darwins die Krone aufgesetzt; denn jetzt war jede Zielstrebigkeit aus der gesamten Weltordnung, der organischen wie der anorganischen verbannt und durch die Allmacht des Zufalls ersetzt. Hierdurch war aber auch die Annahme eines unendlich weisen und mächtigen Urhebers der Naturgesetze gegenstandslos geworden; es schien deshalb an der Zeit, auch den „persönlichen Gott" selber zu beseitigen, nachdem er in der Welt, die er geschaffen haben sollte, doch nichts mehr zu tun hatte. Auf seine Absetzungserklärung durch den Darwinismus mußte folgerichtig die Erklärung seiner Nichtexistenz durch den Atheismus kommen.

In Deutschland war es vor allem Ernst Haeckel, der „Prophet des Darwinismus", der rücksichtslos für diese Forderung eintrat. Er baute auf darwinistischer Grundlage sein System des naturalistischen Monismus auf, eine weltumspannende monistische Alleinslehre, in welcher das ganze Universum ein Perpetuum mobile bildet mit ewigem Kreislauf, dessen Lenker der Zufall und dessen Schöpfer „die Attribute der ewigen Materie" sind. Die beseelte Materie war nun selber zum Gott geworden in dieser „Einheit Gottes und der Natur". Von den Begriffen Gott und Geist blieben nur die Namen übrig zur Beschönigung des krassesten Atheismus und Materialismus. Dieses neue System der Naturphilosophie, das einem Paulsen die Schamröte ins Gesicht trieb, war bereits vom zweiunddreißigjährigen Haeckel 1866 in seiner Generellen Morphologie errichtet worden, diesem „Grundbuch der modernen Naturphilosophie", wie es sein Lobredner Heinrich Schmidt begeistert nennt. Spätere populäre Werke Haeckels, wie seine Natürliche Schöpfungsgeschichte (1868), die Welträtsel (1899), die Lebenswunder (1904) und zahlreiche andere Schriften dienten nur der Propaganda für seine alte Alleinslehre, ohne neue philosophische Gedanken zu bieten. Auch der Ausbau der Abstammungslehre, den er in dem dreibändigen Werke Systematische Phylogenie (1894—1896) versuchte, war für ihn nur ein Mittel, um die Deszendenztheorie dem Monismus gefügig zu machen [5]. Vor

[5] Eine Übersicht der Arbeiten Haeckels und ihrer Tendenz s. in meiner Schrift: Ernst Haeckels Kulturarbeit [3] (Freiburg i. Br. 1918) II. Teil, 3. Kap.; ferner in der Abhandlung: Alte und neue Forschungen Haeckels über das Menschenproblem (Stimmen a. Maria-Laach, 76. Bd., 1909, 2. bis 4. Heft).

allem aber war es ihm darum zu tun, seine monistische Alleinslehre auf den Ursprung des Menschen anzuwenden. Das war und blieb für ihn die „Kardinalfrage“, auf die er das größte Gewicht legte. Ihr dienten überdies eine Reihe von eigenen Schriften, wie die Anthropogenie (1874), das Menschenproblem (1907), Unsere Ahnenreihe (Progonotaxis hominis) 1908 usw. Die von ihm stets wiederholte Behauptung von der „historischen Tatsache“ der Primatenabstammung des Menschen stand allerdings im Widerspruch mit seinem Zugeständnis, daß die ganze Deszendenztheorie selbstverständlich nur ein „Hypothesengebäude“ sei. Aber was machte das aus? Die naturwissenschaftliche Begründung der Abstammungslehre mußte ja in den Hintergrund treten gegenüber der materialistisch-monistischen Tendenz.

Seit einem halben Jahrhundert wurde durch Haeckel und seine Anhänger immer wieder verkündet: Darwin hat uns durch seine Zuchtwahltheorie gelehrt, wie die Zweckmäßigkeit in der Natur ohne einen zwecksetzenden Schöpfer erklärt werden muß. Darum fort mit diesem persönlichen Schöpfer aus dem Weltall! Fort mit ihm aus allen Gebieten der Wissenschaft und des Menschenlebens! — Eine unermüdliche monistische Wühlarbeit verbreitete diese Forderungen durch Tausende von populären Vorträgen und Schriften in immer weitere Volksschichten [6]. Wir wissen ja, welche Folgerungen die gelehrigste Schülerin des Darwinismus, die Sozialdemokratie, hieraus schon seit Bebels Reichstagsrede vom 16. September 1876 gezogen hat: Fort nicht bloß mit Gott, sondern auch mit jeder von diesem Gott gesetzten Autorität! Der russische Bolschewismus und der deutsche Spartakismus haben uns den gähnenden Abgrund offen gezeigt, dem die christliche Kultur unseres Volkes durch dieses moderne Neuheidentum unaufhaltsam zugetrieben wird. Darum zurück, bevor es zu spät ist!

---

[6] Vergleiche meine Schrift: Haeckels Monismus eine Kulturgefahr (Freiburg i. Br. 1919).

III.

Naturwissenschaftliches Weltbild und naturphilosophische Weltauffassung.

Nicht die Fortschritte unserer Naturerkenntnis waren es, die den geistigen Niedergang der einst so idealen Naturauffassung unserer Voreltern verschuldet haben, sondern der Mißbrauch der Naturwissenschaft durch eine falsche Naturphilosophie. Das haben wir aus der traurigen Schilderung, die wir soeben entwerfen mußten, bereits zur Genüge gesehen. Wenden wir uns jetzt einer trostreicheren und erhebenderen Betrachtung zu: Die tiefere Erkenntnis der Natur und ihrer Gesetze führt auch heute noch zur Anerkennung eines göttlichen Gesetzgebers von unendlicher Weisheit und Macht; sie führt nicht zur Gottentfremdung, sondern zur Gottesverehrung, und zwar heute mehr denn je.

Nur allzuoft wird das naturwissenschaftliche Weltbild mit der naturphilosophischen Weltauffassung verwechselt; das hat viel Verwirrung gestiftet, indem man aus der Wandelbarkeit des Weltbildes folgerte, es könne gar keine Weltauffassung von bleibendem Werte geben, oder indem man sogar das moderne Weltbild für identisch mit der monistischen Weltauffassung hielt; es war ja eine Lieblingstaktik der Apostel des modernen Unglaubens, Weltbild und Weltanschauung miteinander zu vertauschen. Und doch sind diese beiden Begriffe weit voneinander verschieden. Das Weltbild zeigt uns die Weltdinge selber in ihren gegenseitigen Beziehungen und Gesetzmäßigkeiten, die Gegenstand der naturwissenschaftlichen Erkenntnis sind und ihren Ausdruck in den naturwissenschaftlichen Hypothesen und Theorien finden, ausgemalt zu einer großartigen Perspektive. Die Weltauffassung dagegen fragt nach der ersten Ursache und dem letzten Ziele der Weltordnung und ihrer Gesetze; ersteres (das Weltbild) trägt daher einen naturwissenschaftlichen, letztere (die Weltauffassung) einen naturphilosophischen Charakter. Ohne philosophisches Denken kann zwar auch der Naturforscher niemals über die bloße Feststellung der Erfahrungstatsachen hinausgelangen;

jede naturwissenschaftliche Theorie enthält daher bereits auch ein philosophisches Element, weil ja die Naturwissenschaft als Wissenschaft eine Erkenntnis aus den Ursachen ist. Aber der Naturforscher als solcher beschränkt sich darauf, die nächsten Ursachen der Erscheinungen, die ihnen unmittelbar zugrunde liegenden Gesetzmäßigkeiten, zu erkunden. Der Naturphilosoph dagegen betritt das eigentliche Gebiet der Metaphysik, der Erkenntnis des Übersinnlichen, indem er die höchsten und letzten Fragen des Ursprungs der Naturgesetze und ihrer Harmonie zu beantworten sucht. Seine metaphysischen Schlüsse werden aber nur dann auf Wahrheit Anspruch erheben können, wenn sie mit logischer Folgerichtigkeit aus den naturwissenschaftlichen Gesetzmäßigkeiten abgeleitet werden und in ihnen ihre Stütze finden. In dieser Hinsicht besteht somit zweifellos ein geistiger Zusammenhang zwischen dem naturwissenschaftlichen Weltbild und der naturphilosophischen Weltauffassung. Dieser Zusammenhang ist jedoch kein absoluter, sondern nur ein relativer. Das Weltbild kann und muß wechseln im Laufe der Zeiten mit dem Fortschritt der Naturwissenschaften; die höchsten und letzten Fragen nach dem tiefsten Grunde der ganzen Weltordnung bleiben aber ewig dieselben: sind die Weltdinge und ihre Gesetze von selber da, oder müssen wir zur Erklärung ihres Daseins einen persönlichen Gott annehmen, der aus der Fülle seines absoluten Seins eine geschaffene Welt hervorbrachte? Wir haben daher auf dem metaphysischen Gebiet der Weltauffassung in letzter Linie stets nur die Wahl zwischen zwei gegensätzlichen Annahmen: entweder Monismus in seinen verschiedensten Schattierungen vom extremen Hylozoismus bis zum extremen Pantheismus — oder Theismus[7].

Nur aus bedauerlicher Unkenntnis oder absichtlicher Entstellung der christlichen Theodizee sind die Vorurteile begreiflich, die man in modernen Kreisen vielfach gegen den Theismus hegt. Der „persönliche, überweltliche Gott“ wird fälschlich als ein der Welt fremd und äußerlich gegenüberstehendes, menschenähnliches Wesen aufgefaßt, das wie ein Deus ex machina in das Weltgeschehen eingreift. Von der absoluten Vollkommenheit des göttlichen Wesens hat man gar

[7] Über die mannigfaltigen Formen des Monismus vgl. die vortreffliche Studie von Friedr. Klimke S. J.: Der Monismus und seine philosophischen Grundlagen (Freiburg i. Br. 1911).

keine Ahnung mehr. Die erhabene Idee von der Allgegenwart des unendlichen Gottes, der mit seinem Sein die ganze Schöpfung durchdringt und sie dadurch in ihrem Dasein erhält, wie er ihr das Dasein gab (conservatio est creatio continuata), ist ebenso in Vergessenheit geraten wie die Mitwirkung dieses unendlichen Gottes zu allen geschöpflichen Handlungen (concursus divinus), durch die er in allen Dingen tätig ist, ohne dadurch jedoch die Eigenart der geschöpflichen Tätigkeit aufzuheben. Ja, man scheut sich sogar nicht, Gottes Allgegenwart und Alltätigkeit in der Welt als monistische Errungenschaften auszugeben, während sie doch aus der christlichen Theodizee stammen. Was der Monismus aus eigenem hinzugefügt hat, ist bloß die „substantielle Einheit" Gottes mit den Weltdingen, und diese ist ein philosophischer Widerspruch, der das Wesen Gottes selber aufhebt. Der denkende Menschengeist kann sich daher heute wie ehedem nur für den Theismus gegenüber dem Monismus entscheiden.

Betrachten wir nun das naturwissenschaftliche Weltbild, um das antike mit dem modernen zu vergleichen. Hier hat sich allerdings eine große, eine allseitige Wandlung vollzogen zwischen einst und jetzt. Das antike Weltbild zeigte uns die Erde als den unbeweglichen Mittelpunkt des Weltalls, um den sich die Sonne und die Sterne in ihren Bahnen bewegten. Das moderne astronomische Weltbild ist dagegen durch den Sieg des kopernikanischen Systems über das ptolemäische aus einem geozentrischen zu einem heliozentrischen geworden. Die Erde ist herabgesunken zu einem Atom im Weltenraum, zu einem von vielen Planeten, die um die Sonne kreisen, und unser Sonnensystem ist wiederum nur eines unter unzähligen der großen Sternenwelt. Die moderne Kosmogonie läßt uns ferner seit den Theorien von Kant und Laplace[8] das ganze, im unermeßlichen Raume verteilte System von Himmelskörpern ahnen als den Schauplatz eines steten Werdens und Vergehens, das, von einem einheitlichen Gesetz beherrscht, in unermeßlichen Zeiträumen sich vollzieht, gegen welche unsere Jahrmillionen

[8] Wie Stölzle gezeigt hat, müssen die Theorien von Kant und Laplace nicht als gleichbedeutend betrachtet werden; vgl. auch A. Gockel, Schöpfungsgeschichtliche Theorien (Köln 1907) und H. v. Seeliger, Probleme der modernen Astronomie (Verh. d. Gesellsch. deutsch. Naturforscher u. Ärzte 1913, I 29—47).

nur Sekunden bedeuten: Nebelflecke verdichten sich zu Sonnensystemen, Sonnen flackern auf und erlöschen, Planeten lösen sich los von ihrem Muttergestirn, das sie in immer engeren Bahnen umkreisen, bis sie schließlich erkaltet in dasselbe zurückstürzen und aus einem neuen Sonnenbrand ein neues Planetensystem hervorgeht. Die Geschichte unserer kleinen Erde stellt nach dem modernen Weltbilde nur einen der winzigsten Abschnitte dieser ungeheuren kosmischen Entwicklung dar, kaum einen Augenblick zwischen zwei Ewigkeiten; und in diesem kurzen Augenblick umfaßt die Menschheitsgeschichte, die wir stolz „die Weltgeschichte" nennen, nur ein Millionstel eines Augenblicks. Die Geogonie zeigt uns die ersten Stadien des Bildungsprozesses unserer Planeten, die Geologie setzt sie fort durch die Schilderung des allmählichen Aufbaues der Erdschichten und bringt Leben in die ehemals starre Erdrinde durch die Geschichte ihrer Entwicklung. Die Paläontologie erweckt die in den Sedimenten eingeschlossenen Fossilien aus ihrem vieltausendjährigen Todesschlafe, indem sie uns dieselben als die versteinerten Denkmäler einer ehemaligen Pflanzen- und Tierwelt kennen lehrt, die in früheren geologischen Epochen Erde und Meer bevölkerte. Und unter diesen Versteinerungen zeigt uns die Abstammungslehre die wahrscheinlichen Vorfahren unserer heutigen Pflanzen und Tiere und sucht sie zu Entwicklungsreihen mit den Arten der Gegenwart zu verbinden. Die „Species" der Zoologie und Botanik sind nun keine unveränderlichen Größen mehr; sie sind zu den letzten Sprößlingen von Lebensstämmen geworden, deren Entwicklungsgeschichte viele Tausende oder Millionen von Jahren in die Urwelt zurückreicht. Die moderne Zellenlehre zeigt uns ferner den kunstvollen Aufbau der Organismen aus ihren Zellen und enthüllt uns die zielstrebigen Gesetze ihrer Keimesentwicklung. Keine von all den vielen Milliarden von Zellen im Reich des Lebendigen entzieht sich den wunderbaren Gesetzen der Entwicklung, wie sich kein Atom und kein Elektron im Reiche des Anorganischen den geheimnisvollen Bewegungsgesetzen entzieht, auf denen alle physikalischen und chemischen Erscheinungen nach den modernen Theorien der Struktur des Stoffes beruhen. Und abermals umschließt ein inniges Entwicklungsband die organische Welt mit der anorganischen: aus den früher leblosen Atomen und mit Hilfe ihrer physiko-chemischen Gesetze baut der lebendige Or-

ganismus im steten Kreislaufe des Stoffwechsels seine Zellen und Gewebe und Organe und Individuen auf, um die Arten der Tier- und Pflanzenwelt zu bilden und fortzupflanzen. Und diese Millionen lebender Arten umschlingt wiederum eine wunderbare Harmonie zu einer höheren Einheit der Naturordnung: das Leben der einen ist die Daseinsbedingung für das Leben der andern, und selbst der Tod wird zum Diener des Lebens in diesem meisterhaften Triebwerk der Naturgesetze.

Das ist also das moderne Weltbild, ein Bild der großartigsten aktiven Harmonie aller Teile des Universums und aller ihrer Tätigkeiten. Wie verhält sich dieses Weltbild zur naturphilosophischen Weltauffassung des Theismus?

Bevor der Entwicklungsgedanke unser Weltbild belebte, glaubte man, einen unendlich weisen und mächtigen Schöpfer nötig zu haben, der die verschiedenen Himmelskörper und unsere Erde einzeln geschaffen und auch die verschiedenen systematischen Arten der heutigen Lebewesen durch besondere Schöpfungsakte einzeln hervorbrachte. Er glich einem geschickten Billardspieler, der Millionen von Kugeln einzeln durch ebensoviele Stöße in ihre Ziele beförderte. Ihm steht jetzt ein anderer Billardspieler gegenüber. Dieser vermag mit einem einzigen Stoße die nämlichen Millionen von Kugeln in Bewegung zu setzen, mit einem Stoße, der vor Millionen von Jahren erfolgte und dessen Wirkungen durch die den Kugeln selber mitgeteilte Bewegungsenergie Millionen von Jahren hindurch fortdauert, so daß jene Millionen von Kugeln sich heute noch durch ihre gegenseitigen Stöße selber in die vom Spieler beabsichtigten Ziele befördern. Welcher Billardspieler ist wohl geschickter, der antike oder der moderne?

Der Sinn dieses Gleichnisses ist nicht schwer zu erraten: Ein Gott, der eine entwicklungsfähige Welt schaffen konnte, ist unendlich größer gedacht, unendlich weiser und mächtiger als ein Gott, der die verschiedenen Weltdinge einzeln erschaffen mußte. Vor dem Entwicklungsgedanken, der dem modernen Weltbilde seine geistvollen Züge aufgeprägt hat, braucht sich die christliche Weltauffassung wahrlich nicht zu fürchten; denn soweit er auf Wahrheit beruht, gereicht er nur zur Verherrlichung Gottes.

IV.

Irrtum und Wahrheit im modernen Entwicklungsgedanken.

Wie weit beruht der Entwicklungsgedanke auf Wahrheit? Soweit auf dem betreffenden Gebiete eine Entwicklung philosophisch möglich und naturwissenschaftlich wahrscheinlich ist. Eine ewige Entwicklung des Kosmos als eines Perpetuum mobile, das aus sich selber in anfangsloser Bewegung sich befindet, ist zugleich ein philosophischer und ein physikalischer Widerspruch und konnte nur von einer Haeckelschen Naturphilosophie geträumt werden. Ebenso ist auch die Entwicklung des Menschengeistes aus der Materie eine philosophische Unmöglichkeit, weil der Geist, um denken zu können, einfach sein muß, die Materie aber aus Teilen besteht; ein aus Haeckelschen Atomseelen zusammengeschweißter Menschengeist ist ein philosophischer Nonsens. Daß das vegetative und das sensitive Leben der Organismen aus den Gesetzen des unbelebten Stoffes sich von selber entwickelt haben soll, ist abermals eine naturphilosophische Unmöglichkeit, weil Leben und Empfindung höhere Seinsstufen sind als das chemisch-physikalische Geschehen. Die Annahme einer „Urzeugung" ist zudem naturwissenschaftlich unhaltbar, weil sie mit den Tatsachen im Widerspruche steht. Wir müssen daher nicht nur die Schöpfung der Materie mit ihren Bewegungsgesetzen annehmen, sondern auch die Schöpfung der menschlichen Seele, und ferner eine besondere Einwirkung des Schöpfers auf den Ursprung des vegetativen und des sensitiven Lebens aus dem unbelebten Stoffe. Das sind die hauptsächlichen naturphilosophischen Grenzmarken einer auf Wahrheit Anspruch erhebenden Entwicklungstheorie [9]. Aber es gibt auch naturwissenschaftliche Grenzmarken für die Anwendung des Entwicklungsgedankens: nicht jede Entwicklung, die an sich möglich wäre, besitzt deshalb auch schon tatsächliche Wahrscheinlichkeit, weil letztere von dem jeweiligen Stande unserer Forschungsergebnisse bedingt ist. Obwohl diese Grenzmarken nicht unverrückbar sind gleich den philosophischen, so zeigen sie uns doch, wie unermeßlich weit wir heute noch entfernt

---

[9] Näheres hierüber s. in meinem Buche: Die moderne Biologie [3] 283—303.

sind von der Realisierung des großzügigen entwicklungstheoretischen Weltbildes.

Der Begriff der Entwicklung ist ursprünglich dem individuellen Werdegang des Organismus entlehnt, durch den die Keimzelle zum fertigen Wesen sich ausgestaltet. Von hier aus wurde er dann auf alle übrigen Gebiete übertragen. Das Entwicklungsprinzip ist daher kein aprioristisches, sondern ein aposterioristisches Prinzip; die Annahme einer Entwicklung darf auf Grund desselben nur insoweit gefordert werden, als es auf die betreffenden Tatsachen anwendbar ist, nicht weiter. Dies gilt schon für das ureigenste Gebiet der modernen Entwicklungslehre, für die Stammesentwicklung der Organismen, auf welche der Begriff der Entwicklung zunächst ausgedehnt wurde. Die Abstammungslehre ist also nur insoweit naturwissenschaftlich begründet, als die naturwissenschaftlichen Wahrscheinlichkeitsbeweise reichen, weiter nicht. Nun ist aber die Entwicklung der gesamten organischen Welt aus einer oder wenigen einfachen Urformen nicht im entferntesten bewiesen; sie ist eine schöne Spekulation, die auf kühner Verallgemeinerung einzelner Wahrscheinlichkeitsmomente beruht, und sie wird es wohl immer bleiben. Mit den Fortschritten der deszendenztheoretischen Erkenntnis in den letzten Jahrzehnten ist sogar eine vielstammige (polyphyletische) Entwicklung sowohl des Tier- als des Pflanzenreiches positiv wahrscheinlicher geworden als eine einstammige (monophyletische). Wie groß aber die Zahl der anzunehmenden Stämme ist, und wie sie sich entwickelt haben, darauf vermag die Wissenschaft heute noch nicht im entferntesten zu antworten. Daher hat in den Kreisen denkender Naturforscher seit der Wende des Jahrhunderts eine Reaktion gegen die Überschätzung der entwicklungstheoretischen Hypothesen eingesetzt. Die neuere Paläontologie hat uns gezeigt, daß wir auf Grund der fossilen Funde bisher nur einige, und zwar sehr wenige, engbegrenzte Entwicklungsreihen von Arten kennen, nicht aber riesige monophyletische Stammbäume, wie eine monistische „Phantasie-Entwicklungsgeschichte“ (Ch. Depéret) sie früher ausgedacht hatte. Die durch Gregor Mendel begründete experimentelle Vererbungslehre, welche die Gesetze der Varietätenkreuzung erforscht und die Natur der inneren Erbanlagen

oder Gene untersucht, ist noch nüchterner geworden. Sie verzichtet gänzlich auf die Aufstellung von Stammbäumen und hat durch Johannsens Entdeckung der „reinen Linien“ der darwinistischen Lehre von der unbegrenzten Variabilität und von dem artenbildenden Einfluß der Naturzüchtung den Todesstoß versetzt. Auf die romantische Periode in der Entwicklungstheorie beginnt nunmehr eine kritische zu folgen.

Durch die von Hugo de Vries 1901 experimentell begründete, jedoch schon früher von Albert Kölliker (1864) und S. Korschinsky (1899) prinzipiell grundgelegte Mutationstheorie, welche die Entstehung neuer Arten nicht durch selektionistische, langsame Häufung kleinster Variationen, sondern durch spontane, mehr oder weniger sprungweise Abänderungen zu erklären sucht, ist die Zuchtwahltheorie Darwins von ihrem fünfzig Jahre lang behaupteten Throne gestoßen worden. Das Problem der Stammesentwicklung ist, wie Oskar Hertwig[10] in geistvoller Weise dargelegt hat, jetzt zu dem Problem der Mutation der Keimzellen geworden: die Mutabilität der Vererbungsanlagen oder „Gene“ in den Keimzellen unter den Einflüssen der Umwelt ist die eigentliche innere Ursache der gesamten Stammesentwicklung der organischen Welt.

Daher ist es vor allem das Gebiet der Entwicklungsursachen, auf dem die neuere Abstammungslehre zu ganz andern Anschauungen gelangt als der Darwinismus. Während letzterer die natürliche Zuchtwahl zum einzigen oder doch zum hauptsächlichsten Faktor der Entwicklung erhoben hatte, erkennt man jetzt, daß mannigfaltige innere und äußere Ursachen gesetzmäßig zusammenwirken müssen, um das Rätsel der „Anpassung“ zu lösen. Die Selektionstheorie kannte nur eine passive Anpassung, ein Angepaßtsein der Organismen an ihre Existenzbedingungen, das auf der Ausrottung des Nichtexistenzfähigen beruhte; wie aber überhaupt Existenzfähiges, d. h. Zweckmäßiges, entstehen konnte, vermochte er nicht zu begründen. Nur eine aktive Anpassung, die schon von Lamarck aufgestellt worden war, vermag die gesuchte Erklärung zu bieten. Bereits seit Beginn des neuen Jahr-

[10] Das Werden der Organismen. Eine Widerlegung von Darwins Zufallstheorie. Jena 1916, Kap. 9. (Siehe die Besprechung dieses Werkes in den „Stimmen der Zeit“ 97. Band [1919] 6. Heft: „Die wissenschaftlichen Vermächtnisse zweier großer Biologen.“)

hunderts hat namentlich Oskar Hertwig dieses Prinzip der „aktiven Bewirkung“ dem darwinistischen Zuchtwahlprinzip entgegengestellt und immer weitere naturwissenschaftliche Kreise für dasselbe erobert. Die Fähigkeit des Organismus, auf die Einwirkungen seiner Umwelt zweckmäßig zu reagieren, kann aber ihren Grund nur in den inneren Entwicklungsanlagen des lebenden Wesens selber haben; und diese Entwicklungsanlagen müssen in Einklang stehen mit den Gesetzen der mannigfaltigen Umweltsfaktoren, die ihre Entwicklungsreize auf den Organismus ausüben; sonst kann derselbe den neuen Daseinsbedingungen sich nicht „anpassen“, sondern muß einfachhin untergehen. Hier, in der Mutation der Vererbungsanlagen (Gene), steckt ein eminent teleologischer Gedankengang verborgen, der, folgerichtig durchgedacht, mit logischer Notwendigkeit wiederum zur Anerkennung eines persönlichen Schöpfers und Urhebers der Naturgesetze führen muß: nur eine höhere, überweltliche Weisheit und Macht, welche die ganze Natur einheitlich umfaßt und einheitlich regelt, vermag die Existenz der organischen Anpassungen befriedigend zu erklären.

Gegen diese Folgerung sträubt sich selbstverständlich eine dem „Supranaturalismus“ abholde Naturphilosophie mit aller Kraft, aber vergebens; sie muß entweder auf eine tiefere Erklärung der Anpassung endgültig verzichten, oder sie muß sich mit jenem Schlußverfahren abfinden. Oskar Hertwig und andere Vertreter des Neolamarckismus nehmen die zweckmäßige Reaktionsfähigkeit des Organismus auf äußere Reize einfach als tatsächlich gegeben hin, als zum Wesen des Lebens gehörig; sie gilt ihnen als das selbstverständliche Ergebnis aus der „chemisch-physikalischen Konstitution“ des lebenden Wesens. Hier fehlt es an Folgerichtigkeit des Denkens; man will sich vom Mechanismus der Lebenserklärung nicht lossagen, obwohl man seine Unzulänglichkeit zugeben muß. Woher soll denn die lebende Zelle die Fähigkeit erhalten haben, gerade durch Wachstum und Fortpflanzung auf mechanische Reize zweckmäßig zu antworten, wenn ihre eigenen Gesetze selber rein mechanische sind? Warum nimmt denn in der lebenden Zelle die chemisch-physikalische Anziehung und Abstoßung der Atome den Charakter einer zielstrebigen Ausübung von Lebenstätigkeiten an, die in der ganzen anorganischen Natur nicht vorkommen? Ist

◆◆

das alles „selbstverständlich“? Die Hypothese einer „Urzeugung“, durch welche die ersten lebenden Zellen oder Energiden von selber aus dem unbelebten Stoffe hervorgegangen sein sollen, zeigt sich hier klar als eine bloße Verlegenheitsausflucht, nicht als ein „Postulat der Wissenschaft“. Die höhere Eigengesetzlichkeit des Lebens, die über den mechanischen Gesetzen steht, muß also notwendig auf eine übermechanische Ursache zurückgeführt werden. Der Psycholamarckismus sucht sich dadurch zu helfen, daß er das vegetative Leben auf Lust- und Unlustgefühle der Zellen selber gründet und ihnen dadurch ein Sinnesleben verleiht. Hierdurch setzt er sich jedoch in Widerspruch mit den Tatsachen der Biologie, welche wohl im Tierreich, nicht aber im Pflanzenreich ein sensitives Leben kennt. Überdies sind die Gefühle der einzelnen Zellen ganz unfähig, die Gesetze des vegetativen Lebens zu erklären, die in wunderbarer Harmonie alle Wachstums- und Fortpflanzungstätigkeiten beherrschen; wenn man nicht eine die ganze Organismenwelt umfassende Intelligenz annimmt, welche die Anpassungsgesetze geordnet hat, bleibt die Hypothese eines psychischen Prinzips ein nutzloses Stückwerk. Das hat denn auch der Psychomonismus eingesehen; er stellt deshalb eine allgemeine „überindividuelle Weltseele“ auf, die in allen organischen Wesen denken und wirken soll. Damit gerät er aber aus der Scylla in die Charybdis, indem er sich aufs neue in die alten Widersprüche der philosophischen Naturerklärung des Monismus verwickelt. Ein seelisches Weltprinzip, das selber Pflanze und Tier ist, frißt sich selber auf, wenn das Tier die Pflanze oder ein anderes Tier frißt; es widerstreitet sich selbst in den von ihm angeordneten Zwecken. Die wundervolle Harmonie zwischen den unzähligen einander scheinbar aufhebenden und einander entgegenwirkenden Einzelzwecken in der belebten Natur wird zu einem unentwirrbaren Gewebe von Widersprüchen durch die Annahme einer monistischen „Weltvernunft“.

V.

Der Triumph der christlichen Naturauffassung in den biologischen Forschungsergebnissen.

Führt denn kein rettender Ausweg aus dem Irrgarten, zu dem die Naturordnung durch eine monistische Philosophie geworden

ist? Ja, *einer* führt hinaus zum Lichte, aber nur ein einziger: man muß die falsche Vorstellung von der substantiellen Einheit Gottes mit der Natur gänzlich aufgeben und wiederum zum *Theismus* der christlichen Weltauffassung zurückkehren. Eine die ganze Welt umspannende und die ganze Welt durchdringende schöpferische Weisheit und Macht bietet die einzige vernunftgemäße Erklärung der Naturordnung, und zwar heute mehr denn je. Die Bewegungsgesetze der Himmelskörper wie jene der kleinsten Massenteilchen, die Zweckbeziehungen der lebenden Wesen zueinander wie jene der lebenden Atome im Organismus selber, bilden eine wunderbare Einheit des Naturgeschehens und der Naturgesetze, durch welche eine *einheitliche Naturerklärung* gebieterisch verlangt wird für unsern denkenden Menschengeist. Der moderne Monismus beruft sich zwar stets auf diese Forderung, aber er vermag sie nicht zu erfüllen. Nicht eine substantielle Einheit der Naturdinge, die tatsächlich eine unbegrenzte Vielheit darstellen, kann uns die wahre Einheit der Naturerklärung bieten, sondern nur *eine ursächliche Einheit*, die ihren Grund hat in der unendlichen Weisheit und Macht des einen unendlichen Gottes. Und wenn die ganze Welt mit all ihren Gesetzen *sich selbsttätig entwickelt hat*, wie es uns das moderne Weltbild so großartig schildert, dann wird der Ruf nach einem allmächtigen und allweisen Schöpfer des Himmels und der Erde nur um so lauter. Die Gene (Erbfaktoren) des Mendelismus sind die aktiven causae secundae der gesamten Zielstrebigkeit in der ganzen lebenden Welt in ihrer ganzen stammesgeschichtlichen Entwicklung. Und die causa prima derselben ist Gottes unendliche Weisheit, welche jene Entwicklungsursachen in den Stammformen der Organismen verkörperte und sie dadurch zu selbständiger gesetzmäßiger Entwicklung befähigte. *So sind die Gene die naturgemäße Verwirklichung der göttlichen Ideen in der Schöpfung.*

Nach ihrem Schöpfer rufen nicht bloß die erhabenen Gesetze der Kosmogonie, sondern auch die organisch-psychischen Entwicklungsgesetze jedes kleinen Erdenwurms. Insbesondere aber ist es die zweckmäßige Mannigfaltigkeit der *Tierinstinkte*, die neuerdings eine glänzende Bestätigung der theistischen Naturauffassung erbringt. Wir wollen zum Schlusse nur einen kleinen Aus-

schnitt aus diesem lebensvollen Gemälde hier vorführen. In der Gastpflege, welche unsere Ameisen ihren echten Gästen aus fremden Insektenfamilien widmen, wird die selbstdienliche Zweckmäßigkeit mit der artdienlichen und der fremddienlichen [11] harmonisch zu einer höheren Einheit verbunden. Die Ameise findet in der Ausübung ihres Brutpflegetriebes eine naturgemäße Befriedigung, weil die Beleckung und Fütterung der Brut für ihre eigene individuelle Naschhaftigkeit angenehm ist; hierin liegt die selbstdienliche Zweckmäßigkeit des Brutpflegeinstinktes der geselligen Insekten. Aber diese Zweckmäßigkeit ist zugleich auch eine artdienliche, indem sie der Erziehung der Brut gewidmet ist, auf welcher die Erhaltung der betreffenden Ameisenart beruht; deshalb ist die Befriedigung der individuellen Naschhaftigkeit der Ameise bei ihrer Brutpflege so weise geregelt, daß sie die eigenen Larven und Puppen, die doch so wohlschmeckend sind, nicht etwa auffrißt gleich fremder Beute, sondern sie sorgfältig erzieht; so ist die selbstdienliche Zweckmäßigkeit in der normalen Brutpflege der sozialen Insekten einer artdienlichen harmonisch untergeordnet. Und diese artdienliche Regelung ist nicht etwa erst durch Naturzüchtung entstanden, wie der Darwinismus behauptet. Sie beruht auf den innern organisch-psychischen Entwicklungsgesetzen des Instinktes, die bereits bei den ersten brutpflegenden Insekten vorhanden sein mußten, weil diese ja sonst ohne Nachkommenschaft ausgestorben wären, wenn sie ursprünglich der kannibalischen Sitte, ihre eigenen Jungen zu verzehren, gehuldigt hätten. Die Brutpflegeinstinkte der Ameisen haben sich aber im Laufe ihrer Stammesentwicklung sogar auf fremde Gesellschafter ausgedehnt, die ihnen als „echte Gäste" wegen wohlschmeckender Exsudate besondere Annehmlichkeiten bieten; hierin zeigt sich die fremddienliche Zweckmäßigkeit in der Brutpflege der Ameisen, indem sie hier nur der Erhaltung einer fremden Art zugute kommt. Anstatt diese angenehm schmeckenden Käfer und deren Larven einfachhin aufzufressen, pflegen sie dieselben, belecken und füttern sie nicht bloß gleich der eigenen Brut, sondern

[11] Eine klare Unterscheidung dieser drei Formen der Zweckmäßigkeit wurde von Erich Becher 1917 in seiner Schrift „Die fremddienliche Zweckmäßigkeit der Pflanzengallen" gegeben. In seiner philosophischen Erklärung der fremddienlichen Zweckmäßigkeit hat er jedoch die theistische Auffassung zu wenig gewürdigt.

mit noch größerem Eifer als letztere! Und doch sind viele Arten jener Ameisenfreunde (besonders aus der Gruppe der Lomechusini) für die Wirtsameisen selber sehr schädlich, weil ihre Larven die Ameisenbrut massenhaft verzehren und dadurch die betreffende Ameisenkolonie dem sicheren Untergang entgegenführen: die Ameisen züchten durch die Gastpflege buchstäblich ihre schlimmsten Feinde selber heran! Die selbstdienliche Zweckmäßigkeit des Brutpflegeinstinktes ebenso wie die artdienliche sind also hier einer fremddienlichen Zweckmäßigkeit untergeordnet, welche mit der Annahme eines Ameisenverstandes in ebenso grellem Widerspruche steht wie mit den Grundsätzen der darwinistischen Zuchtwahl, nach denen die Instinkte nur zum Nutzen ihrer Besitzer gereichen dürfen.

Woher diese wunderbare dreifache Harmonie zwischen der selbstdienlichen, der artdienlichen und der fremddienlichen Zweckmäßigkeit, die sich in der Gastpflege der Ameisen bekundet? Vom monistischen Standpunkt aus bleibt sie unerklärlich; denn eine Weltvernunft, die substantiell identisch ist mit der kleinen Ameise und ihrem Gast, den diese zum Schaden der eigenen Art pflegt, widerspricht sich selber und verfährt unvernünftig, weil ja die Einzelziele der artdienlichen und der fremddienlichen Zweckmäßigkeit einander schnurstracks entgegengesetzt sind. Nur eine persönliche Weisheit und Macht, welche über den Naturdingen steht und die Gesetze ihrer Entwicklung zu einer höheren Einheit der Naturharmonie geordnet hat, vermag uns das teleologische Problem in der Gastpflege der Ameisen befriedigend zu lösen [12]. Sie hat für alle Wesen gütig gesorgt, auch für den kleinen Ameisengast, den sie durch die „Feindesliebe" seiner Pflegerinnen erziehen läßt. Während mehr als dreißig Jahren habe ich die Gastverhältnisse, welche die Ameisen mit ihren echten Gästen, insbesondere mit den Käfern aus der Gruppe der *Lomechusini,* verbinden, durch Tausende von Beobachtungen und Versuchen erkundet, die Gesetze ihrer Stammesentwicklung erforscht und die Ergebnisse

---

[12] Siehe hierüber meine Schrift: Die Gastpflege der Ameisen, ihre biologischen und philosophischen Probleme. 234. Beitrag zur Kenntnis der Myrmecophilen und Termitophilen. Berlin 1920. (Abhandlungen z. theoretischen Biologie, herausgegeben von Prof. Dr. Julius Schaxel in Jena, 4. Heft.)

meiner Studien in zahlreichen wissenschaftlichen Abhandlungen niedergelegt. Der Schluß, zu dem diese mühevollen Spezialforschungen mich führten, ist in den schönen Worten Linnés ausgesprochen: „Ich erkannte einige der Fußspuren Gottes in den Werken der Schöpfung, die alle, bis zum kleinsten und unscheinbarsten hinab, eine unerschöpfliche Fülle von Kraft, von Weisheit und von Vollkommenheit enthalten!" Heute mehr denn je dürfen wir uns zu den Idealen der christlichen Naturauffassung bekennen:

„O Jehova, wie herrlich sind deine Werke!
Wie weise hast du sie gemacht!"

Hosterwitz.

Eine Jugenderinnerung.

Von **Sebastian von Oer** O. S. B. in Beuron.

„Wohl dem, der seiner Väter gern gedenkt!“ Wohl ihm aber auch, wenn er auf eine sonnige Jugend zurückblicken kann, wenn ihm eine von weiser, frommer Elternliebe behütete Kindheit beschieden war.

Das reine Glück eines wohlgeordneten, glücklichen Familienlebens, mit seinen ersten Eindrücken auf Geist und Herz ist, als sichere Grundlage, von bleibender Bedeutung für die ganze Lebensrichtung. Und wie immer die Geschicke sich gestalten mögen, sie finden uns gefestigt und können das freudige Gottvertrauen nicht erschüttern, das in der ersten Jugend grundgelegt wurde.

Die Erinnerungen an ein solches Haus, eine solche Familie, sind es, die den Schreiber ermutigten, sie diesen Blättern anzuvertrauen. Möge der fürstliche Jubilar, dem sie gewidmet sind, sich in ihnen wiederfinden und, durch sie ermutigt, auch einer noch trübumwölkten, ungewissen Zukunft getrost entgegengehen! — Steht doch der Leitstern, den ihm die frommen Eltern einst gezeigt, hoch über den wildschäumenden Wogen einer aufgeregten Welt.

Wir sind nicht nur Kinder einer Familie, deren Züge wir an und in uns tragen, sondern auch eines Landes. Der Ort, an dem wir aufwuchsen, die Eigenart der Landschaft, ihrer Bewohner, ihrer Berge und Täler ist oft von maßgebendem Einfluß auf die Entwicklung von Geist und Charakter. Ja, auch das Vaterhaus und seine Umgebung, der Schauplatz unserer kindlichen Spiele und Freuden, kann gestaltend und färbend auf unser Gemüt einwirken.

Und da ist es wiederum ein heiteres, friedlichfreudiges Bild, das vor meinem zurücksinnenden Geiste aufsteigt: Hosterwitz will ich es nennen.

Prinz Georg,[1] der jüngere Sohn des Königs Johann von Sachsen, pflegte mit seiner Familie den Winter in seinem Gartenpalais in Dresden, die Sommermonate auf seiner Villa in Hosterwitz an der Elbe zuzubringen.

An dem sanft aufsteigenden und von waldigen Talgründen durchschnittenen Höhenzug des rechten Elbufers, der im Porsberg seinen Gipfel erreicht, liegt das Dörflein Hosterwitz. Durch eine Kastanienallee ist das untere Dorf mit dem Park der königlichen Sommerresidenz Pillnitz verbunden. An der oberen, längs des mit Wein und Obst bestandenen Höhenrückens hinführenden Straße steht das einfache Landhaus, das, durch An- und Aufbau erweitert, der prinzlichen Familie zum Sommeraufenthalt diente. Daneben erhebt sich, von zwei Pappeln überragt, die schmucke gotische Kapelle, die Prinz Georg 1877 erbauen ließ. Dicht hinter dem Haus steigt der Garten empor, an den sich Weinberg und Wald anschließen. Von der halben Höhe oberhalb des Weinbergs hat man einen entzückenden Blick über das weitgestreckte Elbtal. Auf dem Strom gleiten Dampf- und Lastschiffe oder Flöße auf und ab. Drüben, zwischen Wald und Feldern glänzen im Sonnenlicht die weißen Häuser von Zschachwitz und Laubegast, am Horizont der Wilischberg; und im Süden steigen die ersten Felskuppen des Elbsandsteingebirges, der sogenannten „Sächsischen Schweiz“ empor: der König- und Lilienstein und die beiden Bärensteine — das Herz geht einem auf in diesem weiten, sonnigen Friedensbild!

* * *

Es war am 1. Mai 1872, als ich meinen Dienst im Hause des Prinzen Georg als Erzieher seines ältesten Sohnes des Prinzen Friedrich August an- und damit in die Hosterwitzer Idylle eintrat. Der junge Prinz stand vor seinem 7. Geburtstag; seine jüngeren Brüder, die Prinzen Johann Georg und Max zählten 3 und 1½ Jahre und waren noch unter der Hut ihrer Kinderfrau, Fr. v. Elterlein, von den Kindern „Eina“ genannt. Ihre beiden Schwestern, die Prinzessinnen Mathilde und Maria Josepha, waren im Alter von 9 und 5 Jahren. Prinz Albert, das jüngste Kind, wurde erst 1875 geboren.

[1] Geboren den 8. August 1832, folgte 1902 seinem Bruder, König Albert, in der Regierung.

◆◆

Nie werde ich die gewinnende, herzliche Weise vergessen, mit der Prinz Georg und seine Gemahlin Maria Anna, Infantin von Portugal, den jungen Offizier in ihr Haus aufnahmen, um mit ihm die Erziehung ihres Sohnes zu teilen. Eine durchaus vornehme Natur und fürstliche Erscheinung in der Vollkraft der Jahre, war Prinz Georg, der sieggekrönte Feldherr, doch gegen seine Umgebung voller Güte, Einfachheit und herzlicher Offenheit. Sein der Würde bewußtes Wesen verlangte Ehrerbietung; aber der gütige Blick seiner großen stahlblauen Augen erweckte Vertrauen. Er war eine in strenger Selbstzucht ausgereifte harmonische Persönlichkeit von ernster, tiefreligiöser Lebensauffassung, die durch sein heiteres, für alles Schöne, Edle und Große empfängliche Gemüt gemildert war. Gewissenhaftestes Pflichtgefühl bestimmte sein ganzes Leben, machte ihn zum Soldaten wie zum Staatsmann und leitete ihn als Gatte und Vater. Ich hatte oft Gelegenheit, diese fast heroische Pflichttreue zu bewundern, mit der er seinen Obliegenheiten als Kommandierender General des XII. Armeekorps und als Mitglied der Ersten Kammer oder den gesellschaftlichen Verpflichtungen seines Standes nachkam, obgleich er die stillen Freuden des Familienlebens vorgezogen hätte und oft genug von heftigen Migräneschmerzen heimgesucht war. Kaum am Zucken des umflorten Auges konnte man ihm diese anmerken, so hatte er sich in der Gewalt.

Prinz Georg war hochgebildet, las viel und hatte ein feinsinniges und geschultes Kunstverständnis, durch das er als Kurator der Kunstakademie und Vorsitzender der Galeriekommission in den Kreisen der Künstler angesehen war. Seine Lieblingsneigung zur Musik hatte der Prinz oft im Leben zurückstellen müssen. Daheim aber ging er ihr nach. Wenn wir uns abends im Salon zum Tee versammelten, saß der Prinz gewöhnlich am Klavier und sang mit wohlklingender Baritonstimme Schubertsche Lieder oder Arien aus Opern, während die Prinzessin, mit einer Handarbeit beschäftigt, zuhörte.

Sie war das Muster einer Gattin und Mutter. Kerndeutsch war sie, sowohl ihrer Erscheinung als ihrem Wesen nach, stammte sie ja doch von einem deutschen Vater, den sie herzlich liebte; und es konnte sie heiter stimmen, wenn man sie, ihrer portugiesischen Heimat wegen, die sie als halbes Kind verlassen und nie wiedergesehen hat, fragte, wie sie unser nordisches Klima vertrage. Sie war von großer Einfach-

heit und Geradheit. Aller Schein, Trug und Aufputz war ihr verhaßt, weil ihrer Natur zuwider, und sie wußte dann offen ihre Meinung zu sagen. An ihrem Gemahl hing sie mit inniger Liebe und Verehrung. Sein Urteil galt ihr als Wahrheit und in allem stimmte sie mit ihm überein. „Ihre Familie und ihr Haus“, so sagt ein Biograph[2] des Prinzen, „waren ihr Glück. Alles was sie schaffte und trieb, diente dem Familienleben und der Häuslichkeit. Die Einteilung ihrer Zeit richtete sich nach dem Berufsleben des Prinzen.“

Die Prinzessin hatte ein schönes Talent für Malerei, das von dem tüchtigen Landschaftsmaler Prof. Kummer ausgebildet war. Auch hatte sie Geschick für feine Handarbeiten und ihre nie müßigen Hände arbeiteten bald an Stickereien für den Schmuck der Altäre, bald strickten sie einfache Wollsachen für die Christbescherung der Armen.

Beide Eltern hielten die Erziehung ihrer Kinder für ihre eigenste, wichtigste Pflicht. „Ich sehe es als meine heiligste Aufgabe an“, so schrieb die Prinzessin an die Erzieherin ihrer Töchter, „mich soviel als möglich um die Erziehung meiner Kinder zu kümmern, und halte es für meine Pflicht, sie soviel als möglich bei mir zu haben. So sind sie in der freien Zeit, wenn ich es irgend kann, bei mir. Ich halte mich für die erste, von Gott eingesetzte Erzieherin meiner Kinder.“

So war ich denn, als der bestellte „Erzieher“, der ich diesem Hause und Kreise meine eigene Erziehung verdanke, eigentlich nur der Gehilfe und Vertreter der fürstlichen Eltern.

Es ist nun aber auch leicht verständlich, daß diese am liebsten in Hosterwitz weilten, wo es kaum, wie in der Stadt, gesellschaftliche und Standesverpflichtungen gab, die sie in Anspruch und den Kindern genommen hätten. Darum blieb man auch so lange als tunlich, d. i. vom Anfang Mai bis Ende Oktober, auf dem Lande. Die Prinzessin verließ Hosterwitz während dieser Zeit fast nie, der Prinz nur zu seinen dienstlichen Verpflichtungen und Reisen, von denen er unverzüglich wieder in den Familienkreis zurückkehrte. Daß die Kinder am liebsten in Hosterwitz weilten, ist selbstverständlich: fanden sie doch bei den Eltern, in Haus und Garten und in der reizvollen Umgebung alles, was ihr Herz begehren konnte.

* * *

---

[2] v. Schimpff, Prinz Georg von Sachsen (Dresden 1899, Höckner) 139.

◆◆

Aber auch das Gefolge der Herrschaften erfreute sich des von höfischen Verpflichtungen freieren Landlebens. Es war üblich, daß Hofmarschall und Adjutant sich abwechselten, so daß stets einer von beiden den Dienst in Hosterwitz hatte. Ebenso wechselten monatlich die beiden Damen der Prinzessin. Hofmarschall Freiherr von Gutschmid, zuvor Amtshauptmann in Zittau, hatte im Frühjahr 1872 eben sein Amt als Vorstand der prinzlichen Hofhaltung angetreten und zog am 1. Mai mit nach Hosterwitz. Er war ein überaus wohlwollender, feinsinniger Mann von vornehmer Gesinnung und feinem Takt, der seines neuen Amtes mit Eifer waltete. Sein Stellvertreter, Rittmeister v. Ehrenstein, war schon im Feldzug 1870/71 als persönlicher Adjutant dem Prinzen näher getreten und verdiente vollauf dessen Vertrauen. Er trat noch in demselben Jahre in den Frontdienst zurück und verheiratete sich bald darauf mit der Hofdame der Prinzessin, Fräulein v. Erdmannsdorf, einer durch Gaben des Geistes und Herzens ausgezeichneten Dame, die einer strenggläubigen protestantischen Familie angehörte. Es war nämlich Brauch, daß von den beiden Damen stets eine katholischen Bekenntnisses, die andre der evangelischen Landeskirche angehörig sein sollte. Der Nachfolger Ehrensteins, Rittmeister Edler v. d. Planitz, eine frische, heitere und tüchtige Soldatennatur, sollte später militärischer Begleiter des Prinzen Friedrich August im Armeedienst und auf die Universitäten Straßburg und Leipzig werden. Leider ging sein unverwüstlich scheinender Humor zuletzt in eine schwere Gemütskrankheit über, der er schließlich erlag. Zur Zeit unserer Hosterwitzer Erinnerungen war er ein allzeit heiteres, belebendes Mitglied des kleinen Kreises. Als er hier ausschied, trat Rittmeister v. Boxberg ein, dessen aufrichtig freundlicher Gesinnung ich auch nur rühmend gedenken kann.

Die katholische Hofdame der Prinzessin, Fräulein Luise v. Zedlitz, war eine überaus liebenswürdige Dame von reichem Gemüt und feinem Takt. Man war gewohnt, in ihr den Mittelpunkt des prinzlichen Gefolges zu sehen, das sich gern in ihrem Salon oder auf ihrer Veranda versammelte und in allen Fragen nach dem, was sich ziemt, bei ihr Rat fand. Sie hatte ihr Amt bei der Prinzessin bereits 1850 mit der Hochzeit in Lissabon und der Reise über England nach Dresden angetreten und stand so dem prinzlichen Paare nahe. —

Nach dem Tode der Prinzessin-Infantin blieb sie noch einige Jahre als Oberhofmeisterin der jungen Prinzessinnen im Hause des Prinzen.

Fräulein v. Erdmannsdorf wurde durch die junge Gräfin Elisabeth Vitzthum ersetzt, der es bei ihrem zarten, sich anpassenden Temperament ebenfalls nicht schwer fiel, sich einzugliedern. Die Erzieherin der jungen Prinzessinnen, Fräulein Therese v. Hausen, wurde, da ihre alternde Gesundheit den Ruhestand verlangte, schon im nächsten Jahre durch die lebhafte, heitere und reichbegabte Baronin v. Gärtner abgelöst. — Man muß sagen, daß der Prinz und seine Gemahlin in der Wahl und Zusammensetzung ihres häuslichen Kreises Glück hatten und es verdienten. Aber auch alle, die ihm angehörten, empfanden dies als ein Glück und waren nicht nur dem prinzlichen Paare dankbar ergeben, sondern auch untereinander freundschaftlich geeint.

1874 trat, als eine uns allen sympathische Persönlichkeit, Dr. Adolf Fritzen[3] vom Niederrhein als Hofkaplan und Geschichtslehrer der Kinder in den Dienst des Prinzen. Seine echt priesterliche, mit bescheidener Würde auftretende und doch lebhafte, warmherzige Persönlichkeit zog uns an in ihrer aufrichtigen, von Eifer und christlicher Liebe beseelten Art sich zu geben. Der Prinz schenkte ihm volles Vertrauen und unterhielt sich gern mit ihm; die Kinder hingen an ihm und wir alle freuten uns, wenn er, innerhalb der Grenzen seiner priesterlichen Zurückhaltung, sich uns mit ungezwungener Heiterkeit widmete. — Dieser aller eingehend zu gedenken, schien mir erwünscht, um das Bild der Hosterwitzer Idylle zu beleben.

* * *

Treten wir nun durch den breiten Torweg in den Hof und, die Küchengebäude links lassend, durch die Einfahrt in das Haus. Im erhöhten Erdgeschoß finden wir die gemeinsamen Räume: den Salon mit der vorliegenden, mit wildem Wein bekleideten Veranda, an der dicht die Landstraße vorüberführt, die Tee- und Speisezimmer; darüber die Zimmer der Prinzessin mit einer Terrasse; im zweiten Stock verkündet lauter Jubel die Kinderzimmer. Der Prinz hat sich ein ruhiges Zimmer nach dem Garten gewählt. Da aber das Haus, auch bei

[3] Späterer Bischof von Straßburg.



den bescheidensten Ansprüchen, nicht Raum für Familie und Gefolge bieten konnte, wurde hinter der Kapelle ein Stallgebäude mit Wohnungen für den Hofmarschall und den Hofkaplan aufgeführt, bei denen später noch der französische Hauslehrer Mr. Béchet Platz fand.

Im Nachbargrundstück an der Straße hatte die Hofdame das Erdgeschoß mit der davorliegenden Veranda inne; darüber war die Wohnung der jungen Prinzen, in die zunächst Prinz Friedrich August mit seinem Erzieher einzog. Es waren einfache aber wohnliche Räume. Das mittlere große Zimmer, mit Blick auf das Elbtal, diente als Schul- und Arbeitsraum. Hier fand sich alsbald Herr Schmidt ein, ein braver, mit Geduld gewaffneter Elementarlehrer, der den Grund zu legen hatte für den künftigen Turm des Wissens, mit der Ausschau über die Weisheit und die Werke der wetterwendischen Welt. — Einige Jahre später, als Prinz Friedrich August schon Gymnasialstudien trieb, siedelten auch die Prinzen Johann Georg und Max zu mir über. Da galt es denn einen reicheren Lehr- und Stundenplan zu vereinbaren, zumal wir uns auch mit dem der Prinzessinnen, gemeinsamer Lehrer wegen, vergleichen mußten. Aber davon nachher. Jetzt waren beide Prinzen, die ihren Bildungsgang gemeinsam machen sollten, noch unter der Pflege ihrer „Eina". Sie erfreuten sich noch der kindlichen Freiheit und spielten meist im Salon der Prinzessin, während diese malte oder stickte. Oder sie bebauten auch ihre Blumenbeete im Garten und spielten mit dem alten Dachshund Peter, dem steten Begleiter der Prinzessin. Ja, was gab es im Hosterwitzer Garten und auf dem Berg für prächtige Plätzchen, die uns unvergeßlich sind! — Drunten, unweit des Hauses, wo sich die prinzliche Familie an schönen Sommertagen zum Frühstück einfand, stand eine buntgefaßte Muttergottesstatue, die der dankbaren Erinnerung an die glückliche Rückkehr des Prinzen aus dem Feldzug gewidmet war; droben in der Waldschlucht erhob sich ein schönes Kruzifix. Über dem sonnigen Weinberg am Waldrand hatte man eine herrliche Aussicht über das weite, vom Elbstrom durchschnittene Gefilde mit seinen Dörfern und aus Waldesgrün schimmernden Landhäusern: im Vordergrund das Pillnitzer Schloß mit seinen barocken Dächern. Im Weinberg gingen gackernde Fasanen auf und ein Häslein sprang über den Weg. O, es war schön in Hosterwitz!

* * *

Aber wir wollen, wie es im Hause des Prinzen Brauch war, den Tag mit Gott beginnen. Um ½8 Uhr ging man zur hl. Messe; ehe die Kapelle gebaut war, mußten wir nach Pillnitz in die Schloßkapelle; später läutete bei uns das Glöcklein und las Dr. Fritzen an dem mit dem Bild der „Flos de radice Iesse“ geschmückten gotischen Altar. Nach dem Frühstück, das die Familie für sich auf der Veranda oder im Garten einnahm und bei dem es die berühmten Hosterwitzer „Hörnchen“ gab, ging's an die Arbeit. Freilich als die Prinzen größer und der Lehrplan mannigfaltiger wurde, mußten wir dreimal wöchentlich zur Stadt fahren, um im Palais die Lehrer zu erwarten. Da war es vorzüglich Dr. Jakob, der die alten Sprachen vertrat und sehr anregend wirkte, der sich auch später noch um die Studien der Prinzen verdient machte [4]. Mathematik lehrte Major Fischer, Naturgeschichte Herr Friedemann, der sich auch zu botanischen Spaziergängen einfand, Englisch Mr. Dolton usf. Einzelne Lehrer kamen wohl auch nach Hosterwitz, wo auch Dr. Fritzen den Unterricht in der Geschichte, deutschen Sprache und Literatur mit der ihm eigenen patriotischen Wärme erteilte. Der Religionsunterricht lag in den Händen des Hofpredigers Ludwig Wahl, des späteren Bischofs. Im Herbst 1877 trat Mr. Alphonse Béchet als Untergouverneur und französischer Sprachlehrer ein und hat seines Amtes über 10 Jahre mit Treue gewaltet. — Während des Winterhalbjahres in der Stadt ließ sich freilich der Unterricht reicher ausbauen und kam, außer Turn- und Tanzstunden, noch manches Fach hinzu, das im Sommer versäumt werden mußte. So war dafür gesorgt, daß die Prinzen den vollen Gymnasialkursus bis zur Reifeprüfung durchmachten, die ihrerzeit in Gegenwart des Kultusministers stattfand. — Prinz Georg war sich auch hierin seiner väterlichen Pflichten und Rechte bewußt. Er wohnte, so oft es seine Zeit gestattete, selbst dem Unterricht bei und hielt darauf, daß nichts versäumt wurde. Auch waren die prinzlichen Kinder von jeher zu Fleiß und Pünktlichkeit erzogen. Sie kannten es nicht anders, als daß sich im Hause alles in gewohnter Ordnung vollzog.

* * *

Um ½4 Uhr vereinigte das Mittagsmahl die Familie und das Gefolge im Speisezimmer zu Hosterwitz. Bis dahin mußten wir

[4] Hofrat Dr. Jakob leitete später unter König Friedrich August III. die Studien der „Prinzenschule“.

aus der Stadt zurück sein, wie auch der Prinz aus dem Generalkommando pünktlich eintraf. Es fand ungezwungene heitere Unterhaltung statt; doch hielten sich die am Tisch teilnehmenden älteren Kinder bescheiden zurück. Dies und die Beobachtung der gebräuchlichen Anstandsregeln beim Essen leitete sie zu beständiger Selbstzucht an. Ein Fleck auf dem Tisch- oder Mundtuch z. B. wurde mit Entziehung der süßen Speise bestraft. Und das war so selbstverständlich, daß die Kinder unaufgefordert die Schüssel an sich vorübergehen ließen.

Nach Tisch ging man bei gutem Wetter in den unteren Garten jenseits der Straße, wo ein Hängekegelspiel aufgestellt war. Bei Spiel und Gespräch verstrich eine halbe Stunde, worauf sich die Herrschaften zurückzogen.

Gegen Abend liebte es der Prinz, mit der ganzen Familie einen Spaziergang zu machen, wozu die wechselvollen, anmutigen Wege an den Hängen des Porsberges oder den waldigen Talgründen einluden. Ab und zu fanden auch gemeinsame Partien zu Schiff oder Wagen in die Sächsische Schweiz oder nach dem dem Prinzen gehörigen Schlosse Weesenstein im Müglitztal statt.

Die Kinder wurden, solange sie klein waren, zeitig zu Bett geschickt, meist schon wenn wir uns ½9 Uhr zum Tee versammelten. Wenn dieser abgetragen war, blieb man noch bis nach 10 Uhr am Tisch. Der Prinz legte Kartenpatience, die Damen zogen ihre Handarbeit hervor. Oft machte man auch ein gemeinsames Spiel am Tisch, das die Gesellschaft in zwei Parteien teilte. Es wurde genau Protokoll geführt und diesem zuweilen heitere Bemerkungen oder Verse eingefügt. — Gäste und Gesellschaften waren selten. Nur Verwandte, wie z. B. der jüngste Bruder der Prinzessin, Herzog August von Coimbra, weilten einige Tage oder Wochen in der Villa.

So verstrich der Tag, der übrigens zeitig begonnen wurde; denn sobald die Prinzen im Alter waren, daß sie zu Pferd steigen konnten, wurde die frühe Morgenstunde vor dem Frühstück zum Ausritt benutzt. Prinz Friedrich August bekam an seinem siebenten Geburtstag, den er bei den Großeltern in Jahnishausen feiern durfte, das erste kleine Pferdchen, eine Dalmatiner-Schecke, Ajax genannt. Prinzeß Mathilde war eine eifrige, kühne Reiterin, und später kamen die jüngeren Prinzen hinzu, so daß es eine ganze Reitergruppe gab.

Die sandigen Waldwege der Poyritzer Heide, zu der man durch die Pillnitzer Allee gelangt, boten herrliche Reitwege.

Auch des gesunden Vergnügens der Elbbäder möchte ich nicht vergessen. Verborgen hinter der dem Pillnitzer Schloß gegenüber in den Strom gebetteten bewaldeten Insel lagen die Badhäuser, zu denen die altertümlich gekleideten Gondelführer hinüberruderten. Der Pionierfeldwebel, der in der jenseitigen kleinen Kaserne das Kommando über die „Fliegende Fähre" hatte, führte die Prinzen in die Schwimmkunst ein. Ab und zu wurde wohl auch eine Schwimmpartie in die freie Elbe gemacht.

* * *

Aber ich habe der Zeit nach vorgegriffen. Noch sind die Prinzen in der Kindheit. In jenem ersten Sommer, den ich in Hosterwitz verbrachte, lebten noch die Eltern des Prinzen Georg, König Johann und Königin Amalia, im Schloß zu Pillnitz. Ich hatte das Glück, bei meinem Antritt von dem greisen Monarchen, dem gelehrten Dante-Forscher, huldreich empfangen zu werden — ein unvergeßlicher Eindruck, den mir diese milde, geistvolle Erscheinung machte.

Selbstverständlich war der Verkehr mit dem Pillnitzer Schloß ein lebhafter. An jedem Morgen nach dem Frühstück pflegten die prinzlichen Eltern mit den Kindern, solange diese nicht durch die Lehrstunden verhindert waren, einen Besuch bei den Großeltern zu machen. In der Regel fanden sie diese im Garten neben dem sogenannten Wasserpalais sitzen. Dort spielten die Kinder, bis es Zeit war. Wie oft habe ich sie dort abgeholt und mich an dem traulichen Familienbild erfreut. Auch nach dem Tode des Königs Johann wurde dieser Morgenbesuch bei der Königin-Mutter beibehalten.

Im November 1872 wurde, unter allgemeiner herzlicher Teilnahme aller Kreise des Landes, die Goldene Hochzeit des greisen Königspaares gefeiert. Bald darauf begann König Johann an schwerem Leiden hinzusiechen, dem er am 29. Oktober 1873 in Pillnitz erlag. — Es war ein ergreifendes Schauspiel, als der Sarg mit der königlichen Leiche von umflorten Gondelführern bei Fackelschein die breite Schloßtreppe hinab zu dem dort ankernden Dampfschiff getragen wurde. Dort ward sie mitten auf dem schwarzbehängten

Schiff aufgebahrt, das sich langsam vom Ufer löste und unter Trauerklängen elbabwärts nach Dresden glitt, wo sich die Kirche und Gruft dem geliebten und verehrten König öffneten.

Auch unter König Albert wurde der freundschaftliche Verkehr innerhalb der königlichen Familie fortgesetzt und blieb es bei der sonntäglichen Familientafel in Pillnitz. Besonders war Königin Carola, da ihr selbst Kinder versagt waren, bemüht, die Herzen der Neffen und Nichten zu gewinnen. Sie ließ im Pillnitzer Park Spielplätze einrichten, veranstaltete gern kleine Feste, zu denen die Gespielen der Kinder eingeladen wurden, oder lud diese zum Besuch nach dem Jagdhaus Rehefeld im Gebirge ein, später auch nach Schloß Sibyllenort in Schlesien, wohin der Prinz schon bei Lebzeiten des früheren Besitzers, des Herzogs von Braunschweig, zu den Jagden im Oktober zu gehen gewohnt war.

In dieser regelmäßigen Tagesordnung verstrichen die Jahre; einige Male machten auch die prinzlichen Eltern mit den älteren Kindern in den Ferien eine kleine Reise, etwa nach Sigmaringen oder der Weinburg am Bodensee zum Besuch des Fürsten von Hohenzollern, dessen Gemahlin die jüngere Schwester der Prinzessin war. Oder ich durfte wohl auch eine kleine Fußreise mit den Prinzen Hans und Max machen. So wanderten wir einst, den Rucksack auf dem Rücken, durch das Müglitztal bis hinauf zu dem den Kamm des Erzgebirges krönenden Mückentürmchen, von dem aus das Auge eine wunderbare Aussicht genießt und der entzückte Blick über das weite böhmische Talbecken mit der Stadt Teplitz nach dem aus der Ebene aufsteigenden Milleschauer und Biliner Stein schweift. Dann ging's hinunter nach Graupen und Mariaschein und über Aussig auf der Elbe zurück ins liebe Hosterwitz. Unterwegs haben wir gedichtet und gesungen, wie es eben jeder vermochte. Eigentlich musikalisch war unter uns nur Prinz Max, der auch am Klavier und auf der Geige etwas konnte.

Ein andermal wurde ein Besuch bei der alten Herzogin Max in Bayern, Schwester der Königin Amalia, mit einer Wanderung ins bayerische Gebirg verbunden. Von Schloß Tegernsee aus, das die Herzogin im Sommer bewohnte, machten wir einen Ausflug nach Bad Kreuth und besuchten dort den König von Neapel. Dann ging's in die Berge. Es war im Sommer 1886, kurz nach dem Tode

◆◆

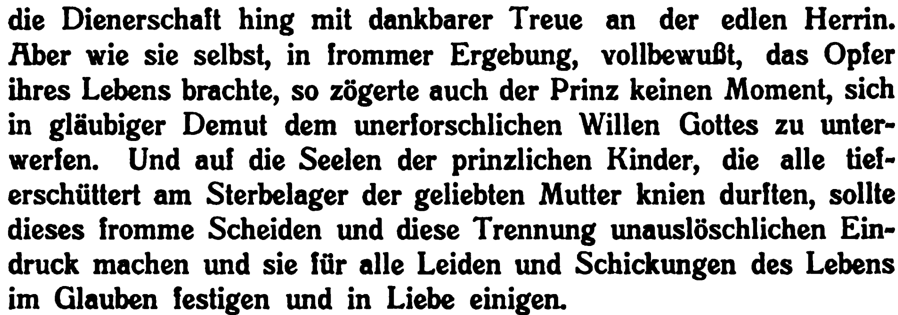
des unglücklichen Königs Ludwig II. Der Besuch der Schlösser war noch nicht freigegeben, den Prinzen aber gestattet. Wir sahen Schloß Chiemsee, ein unfertiges Versailles, und das in den Bergen liegende und in seine Umgebung durchaus nicht passende Schloß Linderhof. Den größten Eindruck machte uns aber das märchenhafte Königsschloß Neuschwanstein. Bis zum Fernpaß an der Tiroler Grenze gelangten wir; als wir aber den Herzogenstand am Walchensee besteigen wollten, trieb uns ein dichter Regen den wolkenumhüllten Berg wieder hinab.

Im Spätherbst, wenn bereits Nebel im Elbtal lagen und die späte Sonne an die Rückkehr in die Stadt mahnte, fand, als letzte ländliche Freude, die Weinlese statt. Freilich bot der Hosterwitzer Berg keinen Rhein- oder Moselwein, aber doch süße Trauben für die Leser, denen der Mund nicht verboten oder verbunden war. Reicher war der Ertrag auf „Königs Weinberg" in Wachwitz, den die Königin-Witwe Maria, Schwester der Königin Amalia und Witwe König Friedrich Augusts II., bewohnte. Die überaus wohlwollende und fromme alte Dame hielt nach altem Herkommen darauf, daß die jungen Prinzen und Prinzessinnen, an der Spitze der Winzer, ihre „Butten" auf dem Rücken, zur Presse zogen, wo dann der frischgepreßte Most auf seine Süßigkeit geprüft wurde. Da für die Lese gewöhnlich ein sonniger Oktobertag gewählt wurde und es auch sonst an Genüssen nicht fehlte, so war's immer ein heiteres und die Kinder beglückendes Fest bei „Tante Marie".

* * *

Das Jahr 1884 riß eine schmerzliche Lücke in den so trautgeeinten Familienkreis. Im Januar erkrankte die Prinzessin an einem heftigen Typhusanfall. Es mag sein, daß die Sorge um das Leben des an einer Blutkrankheit leidenden Prinzen Albert und die aufopfernde Pflege, die die fürstliche Mutter diesem jüngsten Kinde drei bange Jahre hindurch gewidmet, ihre sonst so gesunde Natur geschwächt hatte. Trotz aller ärztlichen Hilfe und angewandter Mittel verschied die Prinzessin am 5. Februar, abends 10½ Uhr.

Wir hatten uns bereitet und gefreut, am 11. Mai das Silberne Hochzeitsfest des prinzlichen Paares zu feiern; nun sollte dieser Tag die Familie und das Haus in tiefer Trauer finden, denn auch



die Dienerschaft hing mit dankbarer Treue an der edlen Herrin. Aber wie sie selbst, in frommer Ergebung, vollbewußt, das Opfer ihres Lebens brachte, so zögerte auch der Prinz keinen Moment, sich in gläubiger Demut dem unerforschlichen Willen Gottes zu unterwerfen. Und auf die Seelen der prinzlichen Kinder, die alle tieferschüttert am Sterbelager der geliebten Mutter knien durften, sollte dieses fromme Scheiden und diese Trennung unauslöschlichen Eindruck machen und sie für alle Leiden und Schickungen des Lebens im Glauben festigen und in Liebe einigen.

Wie hart es für den Prinzen sein mußte, ohne die treue Lebensgefährtin, die ihn so wohl verstanden und an allem, was ihn betraf, so innigen Anteil genommen hatte, seine Berufsarbeiten und Verpflichtungen wiederaufnehmen zu sollen, das kann nur der verstehen, der das edle Fürstenpaar in ihrer Häuslichkeit gesehen und gekannt hat. Wie vereinsamt mochte er sich nun in Hosterwitz fühlen, ohne die treuwaltende, alles mit häuslichem Sinn ordnende Herrin des Hauses! — Und doch blieb Hosterwitz auch jetzt noch, trotz oder vielmehr wegen seiner wehmütig-lieben Erinnerungen, der bevorzugte Platz für die prinzliche Familie. Und der liebe Gott, der die Lebenswunden schlägt, weiß allein sie auch zu heilen. An seinen Kindern sollte der Prinz Ersatz finden; die Freude an ihrer gesunden Entwicklung sollte ihn vor Vereinsamung bewahren.

Prinzessin Mathilde insbesondere betrachtete es jetzt, da auch Prinzessin Maria Josepha, nach ihrer Vermählung mit Erzherzog Otto von Österreich, das elterliche Haus verlassen hatte, als ihr Vorrecht, ihre teure Pflicht und Lebensaufgabe, dem Vater zur Seite zu bleiben und sich mit zartem Verständnis ihm anzupassen.

Die jungen Prinzen aber trugen den Segen ihrer frommen Eltern und die Frucht einer wohlbehüteten Jugend mit hinaus in das Leben. — Trotz großer Verschiedenheit des Charakters, der Talente, Neigungen und Lebensschicksale, bewahrten sie als gemeinsames, unantastbares Erbgut: tiefgegründete Religiosität, sittliche Reinheit und gewissenhafte Pflichttreue.

Diese tröstliche Überzeugung mag es dem alternden Prinzen erleichtert haben, nach dem Tode seines Bruders, König Albert, wiederum nur der Stimme der Pflicht gehorchend, die Regierung des Landes zu übernehmen.

Meine eigenen Erinnerungen schließen mit dem Austritt der beiden jüngeren Prinzen aus dem väterlichen Hause. Das Bewußtsein aber, diesem Bedeutendes und Entscheidendes für mein eigenes Leben zu verdanken, ließ mich gern an jene Jahre zurückdenken. Mitten in einer Zeit der Verwüstung und des Umsturzes alles dessen, was uns teuer und unverletzlich schien, tauchten sie, wie eine Oase des Friedens, vor mir auf.

Die Erinnerung an sie war mir eine Freude und hat mich in der Überzeugung gestärkt, daß guter Samen gute Früchte bringen muß und daß wahre Tugend ihren Lohn finden wird. Es gibt eine weltenlenkende Gerechtigkeit über den Sternen, und: „die in Tränen säen, werden in Freuden ernten!“ —

HERGESTELLT IN DER
DRUCKEREI DER GERMANIA A.-G.
FÜR VERLAG UND DRUCKEREI
IN BERLIN C 2, STRALAUER STR. 25



